Valentina Pisanty

I GUARDIANI *della* MEMORIA

E IL RITORNO DELLE DESTRE XENOFOBE

BOMPIANI

Il libro

I guardiani della memoria

Due fatti sono sotto gli occhi di tutti. Negli ultimi vent'anni la Shoah è stata oggetto di intense e capillari attività commemorative in tutto il mondo occidentale. E nello stesso lasso di tempo il razzismo e l'intolleranza sono aumentati a dismisura proprio nei paesi in cui le politiche della memoria sono state promosse con maggior vigore. Si tratta di due fatti scollegati, due serie storiche indipendenti, oppureun collegamento c'è, ed è compito di una società desiderosadi contrastare l'attuale ondata xenofoba interrogarsi sulle ragioni di questa contraddizione? La constatazione da cui trae avvio questo libro è il fallimento delle politiche della memoria, fondate sull'equazione semplicistica *Per Non Dimenticare = Mai Più*. La domanda più pressante per Valentina Pisanty, attenta studiosa delle logiche del negazionismo, è se tale insuccesso sia accidentale (la xenofobia cresce nonostantele politiche della memoria), o se non sia già insito nelle premesse: per come sono state impostate, quelle politichenon potevano che contribuire agli esiti che hanno prodotto. L'obiettivo di questo approccio critico è predisporsi a combattere la discriminazione in modo efficace e incisivo, che vuol dire anche onesto, consapevole e, quando necessario, autocritico.

L'autore

Valentina Pisanty

Valentina Pisanty Semiologa, insegna presso l'Università di Bergamo. Ha scritto saggi sulla semiotica interpretativa,

sulla fiaba, sull’umorismo, sul discorso politico, sulla retorica del razzismo e sulla memoria. Per Bompiani ha pubblicato *Leggere la fiaba* (1993), *La difesa della razza* (2006), *L’irritante questione delle camere a gas* (1998, ed. ampliata 2014) e, con Roberto Pellerey, *Semiotica e interpretazione* (2004).

VALENTINA PISANTY
I GUARDIANI DELLA MEMORIA
E IL RITORNO DELLE DESTRE XENOFOBE

I GRANDI TASCABILI
BOMPIANI

Cosa è andato storto

Due fatti sono sotto gli occhi di tutti.

1) Negli ultimi vent'anni la Shoah è stata oggetto di capillari attività commemorative in tutto il mondo occidentale.
2) Negli ultimi vent'anni il razzismo e l'intolleranza sono aumentati a dismisura proprio nei paesi in cui le politiche della memoria sono state implementate con maggior vigore.

Sono fatti irrelati, due serie storiche indipendenti, così come non c'è alcun nesso dimostrabile tra, poniamo, la violenza negli stadi e i progressi della ricerca sul cancro? Oppure un collegamento c'è, ed è compito di una società desiderosa di contrastare l'attuale ondata xenofoba interrogarsi sulle ragioni di questa contraddizione?

Le riflessioni che seguono sono state raccolte nel quinquennio 2015-2019, un periodo che spetterà agli storici interpretare con il necessario distacco ma che, visto da dentro, ha l'aria di preludere a importanti svolte. Sullo sfondo di eventi fin troppo reali l'ambiente simbolico si satura di narrazioni vecchie e nuove in lotta per l'egemonia. La posta in gioco è il potere di orientare le percezioni e le passioni pubbliche, da sempre soggette al condizionamento di metafore influenti, schemi argomentativi e racconti identitari depositati in un senso comune in perpetua trasformazione. Ma mentre nei decenni in cui accademici e

media discutevano della fine della storia l’ordine del discorso sembrava stabile e inscalfibile (e tanto peggio per gli esclusi), gli anni dieci si concludono con uno scenario di instabilità che pone i cittadini di fronte a una scelta almeno in apparenza ineludibile.

Da una parte il vecchio assetto liberale, trincerato dietro ai valori della democrazia, invoca la memoria dei crimini contro l’umanità – in particolare della Shoah – per ribadire le ragioni della sua insostituibile permanenza. Dall’altra nuove formazioni premono alle porte con controstorie alternative, in buona parte assemblate a partire da ricordi latenti, rancori repressi e miti nazionali che si credevano sepolti, ma che oggi rivelano un’inaspettata vitalità. Entrambe le parti – ammesso che ce ne siano solo due – sono attraversate da vistose incongruenze.

La seconda, definita dagli avversari sovranista, è divisa tra un’ostentata pulsione rivoluzionaria (scardinare il sistema) e l’immaginario ultrareazionario a cui attinge per generare consenso.

Ma anche la prima, definita dagli avversari in molti modi (establishment, élite, Europa, Soros...), non è esente da contraddizioni. Una discrepanza tra fini e mezzi sembra essere il suo limite principale. L’armamentario retorico con cui si autolegittima – a cominciare dai concetti strettamente interrelati di identità e memoria – stride con lo sbandierato progetto di una democrazia aperta, libera, equa e progressista.

Le aporie affiorano in diversi ambiti della vita culturale, non solo in quello commemorativo ma è di questo che ci occuperemo qui. Feticizzazione della testimonianza come unico genere di discorso autorevole. Privatizzazione della storia come patrimonio da spendere sulla scena pubblica. Appropriazione del lessico dell’Olocausto da parte di soggetti interessati ad ammantare di universalità le proprie ragioni di parte. Uso politico del diritto penale come barriera protettiva contro i teppisti della memoria. Sono strumenti di

consenso più adatti a un regime autoritario che a un progetto democratico: non sorprende che le destre in ascesa se ne siano impossessate per riadattarli ai loro propositi.

Come nelle arti marziali i partiti xenofobi sfruttano le mosse degli avversari per ritorcergliele contro. Svuotano le forme egemoni dei loro contenuti storici per insediarvisi surrettiziamente; si atteggiano a vittime perseguitate da un establishment geloso dei propri privilegi; ribaltano le accuse; intercettano tesi e posizioni tradizionalmente di sinistra per stornare la consapevolezza degli esclusi e degli oppressi su nemici immaginari (immigrati, rom, la casta, Eurabia...). Proliferano nella confusione che contribuiscono a creare. Dove assurgono al potere attuano politiche discriminatorie ai danni delle nuove minoranze mentre sostengono di difendere i diritti calpestati delle maggioranze; diffondono notizie false mentre lanciano crociate contro la disinformazione; ammiccano al fascismo mentre negano la distinzione tra destra e sinistra; si dichiarano solidali con Israele mentre riabilitano l'antica calunnia della cospirazione ebraica per il controllo del mondo.

È forse superata – sicuramente è minoritaria – la credenza illuministica che il progresso umano passi attraverso l'esercizio della ragione (o quantomeno della ragionevolezza), lo smascheramento degli inganni retorici, il confronto disciplinato tra posizioni anche ferocemente contrapposte. Chi tuttora anela alle promesse della modernità si chiede come reagire di fronte alla marea montante di intolleranza e dispera di riportare il dibattito nel perimetro dell'argomentazione corretta, del pensiero dialettico che riconosce legittimità ontologica anche alle tesi che si appresta a demolire.

Come riaffermare i princìpi democratici in un simile contesto di competizione sregolata che avvantaggia i prevaricatori più assertivi e spregiudicati, proprio come nelle più cupe fiction distopiche che – non sarà un caso –

ultimamente hanno conquistato l'immaginazione del pubblico globale? Certo, le regole del gioco possono essere cambiate; certo, i princìpi democratici vengono spesso piegati per assecondare gli interessi di chi li invoca; e certo, l'assenza di progetti politici alternativi scoraggia il fronte progressista, sempre più sprofondato nel suo complesso di impotenza, costretto da decenni a subire il ricatto del male minore, del compromesso al ribasso onde evitare scenari ancora più catastrofici.[1] Ma non vedo vie d'uscita che non passino attraverso una vigorosa promozione del pensiero critico a ogni livello della vita pubblica. Pensiero che, per definizione, va esercitato sui propri pregiudizi prima ancora che su quelli degli avversari.

Valgano queste poche considerazioni preliminari a spiegare perché ho scelto di decostruire la retorica della memoria a dispetto delle minacce più urgenti che affollano l'attuale semiosfera. Prima di affondare il bisturi nel bubbone del nazionalismo xenofobo, occorre capire in quale ambiente ha potuto attecchire e prosperare. La constatazione di partenza è il plateale fallimento delle politiche della memoria degli ultimi vent'anni, fondate sull'equazione semplicistica "per non dimenticare" = "mai più". La domanda è se tale insuccesso sia accidentale (la xenofobia cresce *nonostante* le politiche della memoria),[2] o se non sia già insito nelle premesse (per come sono state impostate, quelle politiche non potevano che contribuire agli esiti che hanno prodotto). L'obiettivo è predisporsi a combattere la discriminazione in modo efficace e incisivo, che vuol dire anche onesto, consapevole e, ove necessario, spietatamente autocritico.

I capitoli

1. *Il dovere della memoria*. La memoria della Shoah ha riempito il vuoto lasciato dalla crisi delle grandi utopie

rivoluzionarie del secolo scorso. Eletta a pietra angolare dell'etica liberale dopo la caduta del muro di Berlino, è il frutto di un progetto *top down* (a guida statunitense) mirato a unire i pezzi sparsi di un'Europa in cerca di identità attorno alla condanna unanime del nazismo e, per estensione, del comunismo sovietico. Chiunque si può identificare con le vittime del Male assoluto. Ma è appunto questo il problema: le aporie della "memoria cosmopolita" si annidano nel contrasto tra la presunta universalità del racconto-matrice e l'inevitabile particolarità degli usi che se ne fanno. Adattata a una vasta gamma di contesti storici, la narrazione dello sterminio ha modellato l'immaginario politico degli ultimi trent'anni, riconducendo ogni conflitto allo schema vittime-carnefici (talvolta con catastrofiche retroazioni, come nel caso delle guerre nella ex Jugoslavia). Di qui la concorrenza delle vittime e le accuse di lesa memoria che ciascun gruppo lancia ai gruppi rivali. I Guardiani della memoria – persone, associazioni o istituzioni preposte ad amministrare le pratiche commemorative idonee – gestiscono tali contese per stabilire chi, tra i litiganti, ha più diritto di tradurre le proprie rivendicazioni nel lessico dell'Olocausto.

2. *Il discorso della storia*. I Guardiani parlano a nome delle vittime. Testimoni di testimoni, traggono legittimazione da una sorta di contatto osmotico con chi "era lì". Il presupposto è che la presenza fisica nei luoghi del trauma sia, di per sé, motivo di credibilità e autorevolezza. Prima di analizzare i circuiti attraverso cui avviene la delega ai Guardiani, mi soffermerò sulle trasformazioni che hanno investito la figura dei testimoni da quando la loro parola è stata caricata di un valore di verità che trascende i parametri dell'indagine storiografica. In contrasto con il metodo critico con cui gli storici soppesano, incrociano e interpretano le loro fonti (consapevoli del margine di errore che ogni testimonianza necessariamente comporta), la

retorica della memoria feticizza i testimoni, come se non ci fossero filtri cognitivi o culturali tra i racconti che producono e gli eventi di cui parlano. E li sacralizza, come se i traumi subìti li avessero proiettati fuori dalla storia, in una dimensione metafisica trascendente. Il metodo dell'autorità ("ci credo perché l'ha detto lui/lei") subentra ai più cauti princìpi guida del pensiero scientifico-argomentativo. In questo capitolo analizzerò alcuni effetti collaterali di tale avvicendamento, mentre nell'*Appendice* parlerò, in termini un po' più tecnici, dello statuto epistemologico della testimonianza come prova o indizio che "qualcosa è successo".

3. *Memorie collettive.* La storia è pubblica, la memoria è sempre di qualcuno. Come tale, rispecchia le preoccupazioni e gli interessi particolari di chi la gestisce. Mentre gli storici aspirano, almeno in teoria, a una ricostruzione dei fatti il più possibile oggettiva (sulla scorta di documenti pubblicamente consultabili), chi ricorda le esperienze che ha vissuto in prima persona detiene la piena titolarità delle sue reminiscenze, persino quando si confonde e ricorda male. La faccenda tuttavia si complica nel passaggio dalle memorie di prima mano alle rappresentazioni con cui una comunità culturale perpetua l'immagine del suo passato a uso e monito delle generazioni successive. Chi ha diritto di stabilirne i formati, a scapito di altre rappresentazioni possibili? Dove vanno a finire i ricordi che non si lasciano tradurre nei termini del paradigma dominante, e come riaffiorano nei periodi di instabilità politica, quando si ristrutturano i rapporti di forza tra le memorie egemoni, le contromemorie antagoniste e le minoranze silenziose? L'aspetto irriducibilmente proprietario di ogni memoria è l'argomento del terzo capitolo. Specie quando la memoria contesa è ancora carica di effetti sul presente, come nel caso della Shoah, il suo controllo è la posta in gioco di aspre dispute volte a scalzare sia il primato delle rappresentazioni

egemoni, sia l’autorità dei Guardiani che se ne ergono a tutela.

4. *Nuovo cinema sulla Shoah.* I formati della memoria sono particolarmente influenzati dall’industria audiovisiva (cinema e TV), che capta e amplifica gli atteggiamenti commemorativi dominanti. In passato i dibattiti sui limiti della rappresentazione hanno appassionato registi, intellettuali e opinione pubblica, intenti a trovare la quadratura del cerchio su come “rappresentare l’irrappresentabile” della morte nei lager. Negli ultimi anni la tensione creativa dei cineasti è scemata man mano che la memoria della Shoah si è assestata su un canone etico-estetico che nessun critico, o quasi, è più disposto a rimettere in discussione. A cosa è dovuto tale appiattimento, e sino a che punto è ragionevole considerarlo sintomo di una più generale stanchezza della memoria? Nel quarto capitolo incrocerò le analisi di quattro film recenti con una critica della cosiddetta postmemoria. L’ipotesi è che stiamo attraversando una crisi del paradigma “olocaustico”, inadatto a rendere conto di un presente diversamente traumatico che non si lascia più ricondurre allo schema familiare *vittime vs carnefici*.

5. *Lo spettacolo del male*. La stanchezza palpabile di una memoria sempre più ritualizzata, inaridita e avvitata su se stessa si percepisce in diversi ambiti della vita sociale: dagli autoscatti impertinenti dei turisti in gita ad Auschwitz agli episodi di goliardia sul tema dell’Olocausto, specie sui social media; dalle manifestazioni di razzismo negli stadi (spesso mascherate da provocazioni carnevalesche) al linguaggio oltraggioso impiegato dai leader delle nuove destre per stigmatizzare le minoranze di volta in volta prese di mira. L’impressione è che tali comportamenti irrispettosi e/o xenofobici non si siano verificati a dispetto dello scudo della memoria, ma che al contrario i nuovi razzisti abbiano

imparato a inglobare le risposte dei Guardiani nelle strategie retoriche con cui riscuotono consensi. Se la narrazione della Shoah ha perduto la sua precedente incisività, quali sono i formati dello *storytelling* contemporaneo da cui potrebbero emergere le prossime grandi narrazioni? Li andrò a cercare nei mondi ipercompetitivi delle fiction di nuova generazione il cui successo planetario suggerisce un'identificazione di gran lunga superiore a quella con cui oggi ci accostiamo alle narrazioni moraleggianti sull'Olocausto. Improntate ai valori del darwinismo sociale e della sopravvivenza del più adatto, le nuove fiction *win-or-die* pongono gli spettatori di fronte a un quesito perturbante che ribalta il senso delle testimonianze dei lager: quali dei vostri bei princìpi sareste disposti a sacrificare pur di raggiungere i vostri obiettivi?

6. *Negare e punire*. Ultimo baluardo della memoria è la legge. Ogni ordinamento giuridico rispecchia la volontà politica di plasmare una comunità coesa grazie (anche) all'esempio ispiratore di episodi passati. Di solito gli interventi legislativi si limitano a promuovere le narrazioni egemoni attraverso programmi scolastici, celebrazioni nazionali, monumenti, e altre misure non punitive. Solo di rado la legge viene mobilitata anche per criminalizzare i comportamenti commemorativi ritenuti inaccettabili, nonostante l'evidente conflitto di simili interventi con il principio della libertà di espressione. È il caso della legge quadro europea del 2008 che prescrive a tutti i paesi dell'Unione di dotarsi di leggi che comminino sanzioni a chiunque neghi o minimizzi gli episodi più traumatici della storia del Novecento, a cominciare dalla Shoah. Nel sesto capitolo sosterrò che le leggi antinegazioniste – la cui inefficacia è facile da dimostrare – non mirano tanto a proteggere i diritti delle minoranze a cui fanno capo le memorie negate, quanto a tutelare le memorie in sé, come se la perpetuazione dei traumi storici costituisse un bene giuridico inalienabile, da difendere *by any means necessary*.

È possibile intravedere un’agenda diversa (rispetto a quella dichiarata dai sostenitori delle leggi: combattere il razzismo) nella volontà di sottrarre una tesi, per quanto autorevole, allo spazio della dialettica?

[1] Per Hannah Arendt (Arendt, 1963) il principio del “male minore” era quello che permise ai regimi totalitari di imporre una linea d’azione eccezionale con il pretesto di evitare un’ingiustizia maggiore, abituando perciò la popolazione ad accettare l’inevitabilità del male in sé. Secondo Eyal Weizmann lo spauracchio del Male assoluto oggi serve a rendere accettabile qualsiasi male minore: “nella nostra postutopica cultura politica contemporanea, il termine [*male minore*] è così naturalizzato e invocato in una serie di contesti incredibilmente diversi tra loro – dalla morale individuale situazionale alle relazioni internazionali, passando dai tentativi di governare le economie della violenza nel contesto della ‘guerra al terrore’ a quelli degli attivisti umanitari e dei diritti umani a destreggiarsi in mezzo ai paradossi dell’assistenza – che esso sembra aver completamente preso il posto che precedentemente era riservato al termine ‘bene’” (Weizmann, 2009, p. 8).

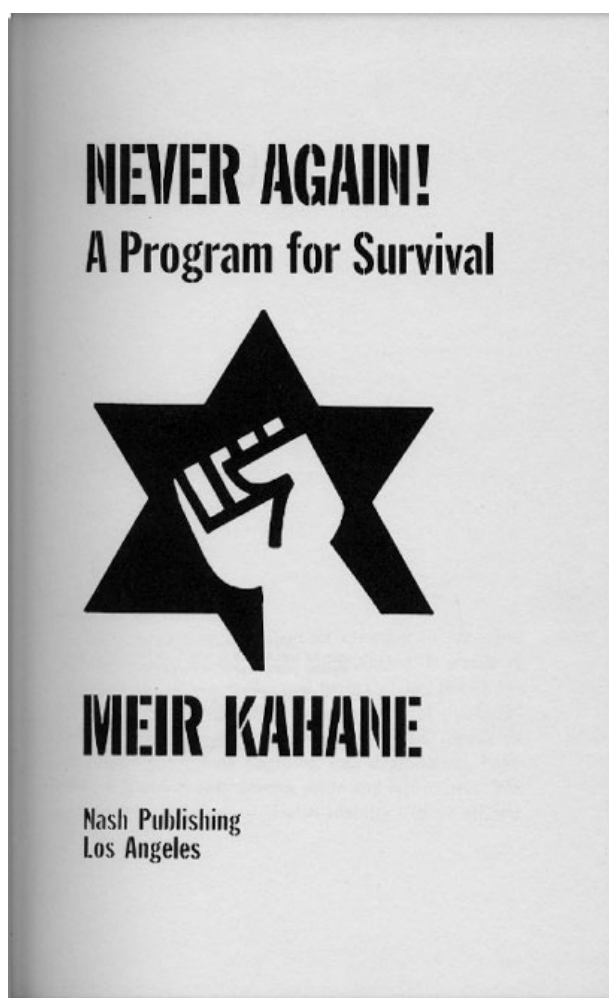
[2] Cfr. Burgio, 2010.

1. Il dovere della memoria

Mai più

Per non dimenticare. *Mai più*. Traduzioni dei più icastici *never forget*, *never again*, i due mantra della retorica commemorativa si richiamano l'un l'altro come le formule di un giuramento o i versi di una preghiera. Evocati insieme come se il primo presupponesse il secondo, vengono declamati in occasioni ufficiali per ribadire l'assunzione di un impegno solenne nei confronti delle generazioni passate e future. Chi li proferisce non avverte il bisogno di specificare esattamente cosa non vada dimenticato e soprattutto cosa non debba succedere mai più.

Tutti sanno che la duplice promessa riguarda l'Olocausto. Pochi invece ricordano il senso di chiamata alle armi attribuito allo slogan *Never Again!* dal suo primo divulgatore, il rabbino ortodosso Meir Kahane, controverso fondatore della Jewish Defence League e poi leader del partito dell'ultradestra israeliana Kach. In polemica con gli ebrei statunitensi, all'epoca più coinvolti nei movimenti per i diritti civili di altri gruppi che nella lotta per la sopravvivenza del proprio, nel 1971 Kahane li esortava a non farsi mai più cogliere impreparati di fronte a qualsiasi ostilità o aggressione antisemita: "Per l'ebreo che è così intelligente per il bene di tutti gli altri e così ottuso quando si tratta dei propri interessi, l'amore per gli ebrei richiede un criterio politico coerente: è un bene per gli ebrei? Questa è

la domanda di Ahavat Yisroel: così, e solo così, l'ebreo sopravvivrà."[1] *By any means necessary*, avrebbe detto Malcolm X, alla cui retorica Kahane provocatoriamente si ispirava.

Frontespizio della prima edizione di *Never Again! A Program for Survival*, di Meir Kahane, 1971.

Da allora *Never Again* ha perso il suo valore di grido di battaglia per assumere quello antitetico di segno di rappacificazione universale. Appaiato all'altro motto – *Never Forget* – viene scandito dai diplomatici in visita ai vari siti del trauma (Auschwitz, Hiroshima, Srebrenica, Ruanda...) come omaggio ai defunti e auspicio di un futuro senza più vittime né carnefici. In questa rivisitazione ecumenica i

termini dell’impegno restano perlopiù vaghi: ci si riferisce al genocidio in senso stretto (mai più stermini su scala industriale) o anche ad altre modalità di discriminazione? All’antisemitismo (mai più persecuzioni ai danni degli ebrei) o a ogni forma di razzismo e di sopraffazione? Oltre all’estensione delle categorie di cui si parla, ciò che raramente viene messo a tema è il passaggio dalla prima alla seconda formula, quasi che l’assolvimento del *dovere della memoria* – altra espressione rituale in auge da qualche decennio[2] – fosse di per sé garanzia di un futuro libero da ogni ingiustizia paragonabile a quella patita dagli ebrei durante gli anni del nazifascismo. Davvero è sufficiente ricordare ciò che è stato per tutelarsi contro l’eventualità che qualcosa di simile capiti di nuovo?

Non che i due concetti siano del tutto sganciati. C’è chi trova il nesso in un famoso aforisma di George Santayana – “Coloro che non ricordano il passato sono condannati a ripeterlo”[3] – prescindendo dal fatto che l’autore si riferiva alla memoria positiva di esperienze utili a far progredire la civiltà, e non alla memoria traumatica di violenze naziste che nel 1905, all’epoca in cui scriveva quella frase, non c’erano ancora state e non erano neppure concepibili.[4] Riletta in chiave profetica e lanciata nello spazio pubblico a mo’ di avvertimento universale, la citazione ha assunto il valore di una verità autoevidente. Non si pretenda un supplemento di spiegazioni su come il ricordo dell’evento dovrebbe assicurarne l’irripetibilità. Non ci si soffermi sui controesempi più ovvi (Hitler ricordava perfettamente il genocidio degli armeni purtroppo). E non si obietti che “non chi non ricorda, ma chi non *capisce* il passato è condannato a ripeterlo”.[5] È prerogativa dei pensieri fondativi – delle *certezze* di cui parlava Wittgenstein[6] – fare a meno di legittimazioni razionali. I fondamenti non si interrogano, si accettano e basta.

Si evita così di registrare una plateale dissonanza: la crescita esponenziale del razzismo man mano che la retorica della memoria si afferma in Europa e negli Stati Uniti nel corso degli anni ottanta e novanta, e sempre più dal 2000 in poi. I dati sono difficili da contestare. Il progressivo aumento di episodi di violenza razzista, rivendicazioni esplicite di orgoglio nazionalistico, parate di simboli fascisti, discriminazioni sul lavoro, propagazione di odio in rete, per strada, in televisione, sui giornali e nei luoghi istituzionali, partiti xenofobi al governo... Come interpretarli, se non riconoscendo in essi sinistre convergenze con argomenti ultranazionalisti e rappresentazioni razziste che fino a poco fa pensavamo di esserci definitivamente lasciati alle spalle?

Il rapporto annuale stilato nel 2016 dalla Commissione europea contro il razzismo e l'intolleranza (ECRI) conferma l'impressione che da qualche anno a questa parte i discorsi e le pratiche razzisti stiano riconquistando il centro della vita pubblica.

> Una crescente dicotomia tra "noi" e "loro" si è sviluppata nel discorso pubblico di molti paesi, con il proposito di escludere le persone sulla base del colore della pelle, della religione, della lingua o dell'etnia. Ciò non ha riguardato esclusivamente i migranti di recente arrivo, ma anche le minoranze consolidate da diverso tempo in Europa. Queste tendenze non solo minacciano un atteggiamento di accoglienza verso le persone appena giunte in Europa, ma pure il progetto più generale di costruire società inclusive e di rafforzare l'accettazione delle differenze culturali perseguito nei decenni precedenti. Sulla scia di queste tendenze, i partiti politici tradizionali, nel tentativo di prevenire un'ulteriore erosione della loro base elettorale, hanno spesso inglobato alcuni elementi di questa retorica e le idee a essa associate, amplificando così gli effetti dell'attuale ondata di populismo xenofobico e agevolando il passaggio di tali atteggiamenti dalle frange estremistiche alla politica mainstream.

Eppure la stessa commissione, per bocca del presidente Jean-Claude Juncker, il 26 gennaio del 2018 si compiace del ruolo fondamentale svolto dalle organizzazioni internazionali nella divulgazione di conoscenze sull'Olocausto per il "consolidamento delle difese contro

tutte le forme di odio che minacciano le società europee".[7] Il presupposto è che una diffusa campagna di informazione sul genocidio ebraico sia il miglior rimedio contro l'insorgenza di nuovi razzismi, fascismi, nazionalismi e inimicizie fra popoli.

L'orrore per Auschwitz è un sentimento unificante che trascende ogni divisione culturale, economica e politica. Accendere quel sentimento fin dai primi anni di scuola, alimentarlo per mezzo di programmi di "educazione alla Shoah" [*sic*],[8] rinfocolarlo di anno in anno in occasione delle feste comandate è il nostro modo per garantire la pace sociale. Così d'altronde si esprimono tutti coloro che, in contesti fortemente istituzionali, celebrano la funzione benefica della memoria con formule standard ricalcate sulla sequenza *Never Forget-Never Again*.

Qualche esempio: "È un potente promemoria dei pericoli della discriminazione e dell'intolleranza, di quanto possa essere catastrofico e barbarico l'incitamento all'odio razziale. Oggi il nostro dovere solenne è di garantire che ciò non accada mai più" (Alexander V. Yakovenko, ambasciatore russo a Londra, 27 gennaio 2016);[9] "Ricordare non è soltanto un gesto di commemorazione. È un processo cruciale per evitare di ripetere gli stessi errori" (Antonio Tajani, presidente del parlamento europeo, 26 gennaio 2017);[10] "In occasione della giornata internazionale della memoria dell'Olocausto prendiamo atto di questa oscura macchia sulla storia umana e giuriamo di non permettere che accada di nuovo" (Donald Trump, 26 gennaio 2018).[11]

Non sto discutendo ora della prevedibilità retorica in qualche misura imposta dalla cornice celebrativa in cui vengono proferiti questi discorsi.[12] E neppure è il caso di chiedersi quanto siano sinceri i propositi che individualmente li animano, posto che in situazioni del genere è la lingua – il codice, la norma stilistica, la ritualità sociale – che parla per mezzo dei suoi ripetitori occasionali, tutto sommato fungibili. Colpisce piuttosto l'impermeabilità

del sistema alle numerose smentite empiriche del suo entimema di base: la memoria della Shoah è un formidabile antidoto contro il razzismo e l'intolleranza (*per non dimenticare = mai più*).

"C'è qualcosa che stona... ma cosa?"[13] Possibile che – come ha recentemente osservato Henry Rousso – in un'epoca in cui "tutte le politiche pubbliche, per non dire tutte le attività quotidiane, sono sempre più soggette a forme di valutazione o di *benchmarking*", solo le politiche della memoria siano esenti da questo genere di controllo?[14] Perché facciamo così fatica ad ammettere che qualcosa non ha funzionato?

Aporie della memoria

Non affrettiamoci a rispondere. Data la complessità del tema le ragioni potrebbero essere diverse, e non è detto che i progressi dell'antirazzismo siano l'unico metro per valutare le performance della memoria. La memoria della Shoah (filtrata attraverso il punto di vista delle vittime) ha riempito il vuoto lasciato nel secolo scorso dalla crisi delle grandi utopie rivoluzionarie. Il suo successo si misura anche in rapporto alla potenza mitopoietica di cui certamente ha dato prova, ossia alla capacità di affermarsi come paradigma o schema narrativo con cui chiunque si può identificare. Di qui la sua adattabilità a una vasta gamma di contesti in cui il gruppo che riesce a raccontarsi meglio nei termini di una violenza subita acquista un surplus di credibilità e di legittimazione da spendere sulla scena pubblica.[15]

Rispetto alle rivendicazioni ostentatamente settarie di Meir Kahane (il cui unico criterio era: "È un bene per gli ebrei?"), gli usi contemporanei della memoria realizzano un impasto inedito di universalismo e particolarismo in base al quale a tutti è richiesto di compartecipare a ciò che vi è di specifico nell'esperienza di ciascuno. Non solo in senso

storico e, nella misura del possibile, oggettivo, in quanto da qualsiasi posizione li si osservi si riconosce che gli eventi di cui si discute si sono svolti all'incirca così e così, e spetterà eventualmente ai tribunali internazionali o ad altri organi deputati stabilire le responsabilità di quanto accaduto, punire i colpevoli e risarcire in modo più o meno tangibile le vittime, di modo che queste possano ricucire lo strappo con il passato e ricostituire la propria identità di gruppo tra gli altri gruppi. (Naturalmente sto parlando in termini molto astratti, quasi fiabeschi. Nella realtà le cose non sono mai così semplici; anche gli storici e i giudici sono attraversati dall'ideologia e non è così scontato che i cosiddetti diritti universali siano effettivamente tali.)[16]

In questo quadro di riferimento ideale, storia e diritto aspirano appunto all'universalità, mentre le esperienze, le sensibilità e i progetti di ciascun gruppo restano particolari. Non c'è bisogno di sapere come si sentivano gli schiavi in catene per stabilire che la tratta atlantica è stata uno dei peggiori crimini imputabili all'Occidente.

Se però il riconoscimento dello statuto di vittime diventa un obiettivo in sé, desiderabile più per i supplementi identitari che offre che per il ripristino di un principio di equità, il processo si fa più tortuoso. La pretesa di ciascun gruppo è trasmettere agli altri il senso quasi corporeo delle ingiustizie subite. L'idea di fondo è che solo la conoscenza soggettiva, fenomenologica, di un'esperienza dolorosa garantisce la comprensione dell'evento che l'ha provocata (e le rivendicazioni successive di chi l'ha vissuta). Non si tratta solo di risvegliare l'empatia quanto basta affinché gli estranei si collochino in quella che John Rawls ha definito la "posizione originaria":[17] la condizione astratta di chi, non sapendo in anticipo quale ruolo gli potrebbe toccare nel copione della storia, valuta le situazioni in base al parametro della tutela del più debole, senza tuttavia penalizzare sproporzionatamente chi debole non è. Il coinvolgimento

emotivo sollecitato dalle narrazioni identitarie comporta un orientamento specifico, un legame affettivo, una particolare sensibilità nei confronti delle istanze del gruppo vittimizzato, paragonabile a ciò che si presume provino coloro che appartengono al gruppo stesso ("Siamo tutti Anna Frank", o berlinesi, o armeni, o newyorkesi, o Charlie, o profughi siriani...). In questa prospettiva "È un bene per gli ebrei?" – *o per qualsiasi altro gruppo al quale venga riconosciuto lo statuto di vittima* – è una domanda di cui deve farsi carico l'intera umanità.

Ecco il problema. Laddove il nocciolo di ogni discorso universale è: *questo vale per tutti*, il punto di ogni discorso identitario è: *questo l'ho vissuto solo io*. Combinati insieme, i due concetti producono uno strano ircocervo: *questo l'ho vissuto solo io e quindi vale per tutti*. Ovvero: proprio perché la mia esperienza (o quella del mio gruppo) è solo mia, proprio perché sono l'unica titolare della mia (della nostra) memoria, le rivendicazioni particolari che avanzo sulla scorta di quell'esperienza e di quella memoria vanno riconosciute universalmente.

C'è un modo per trasformare questo apparente *non sequitur* in argomento sensato? Se il riconoscimento a cui ogni gruppo aspira si limitasse al diritto di esprimere autonomamente la propria identità culturale (inclusa la propria memoria), si potrebbe fare appello a un principio humboldtiano di uguaglianza delle culture, "tutte indispensabili alla storia dell'umanità e all'inventario delle risorse del pianeta",[18] per sancire una visione pluralistica ed ecologica della semiosfera (l'ambiente culturale complessivamente inteso). Ogni comunità ha la sua memoria (o le sue memorie: sorvoliamo ora sulle aporie racchiuse anche in questo "universalismo del molteplice", il quale privilegia le differenze tra le comunità a scapito di quelle interne ai gruppi). Ogni memoria rappresenta una nicchia culturale, una forma di vita unica e irripetibile che

come tale va preservata dall'oblio e dalla distruzione (così come nella biosfera si devono salvare le specie a rischio di estinzione). È responsabilità di tutti tutelare la diversità culturale della semiosfera e la pluralità delle memorie che la compongono.

Tuttavia negli attuali discorsi sulla memoria la posta in gioco è più alta. Non si tratta solo di affermare che l'espressione delle diverse identità culturali è un diritto da salvaguardare collettivamente cosicché ogni gruppo ne possa usufruire in modo indipendente ed equo, chi coltivando la memoria inuit, chi quella bantu e così via. Qui si dice che alcune memorie particolari hanno diritto di essere inglobate nella memoria universale, cioè in quel serbatoio di narrazioni identitarie cui attinge l'ipotetica comunità globale per definire le condizioni irrinunciabili del suo stare al mondo. Sulla falsariga dei criteri adottati dal *Registro della memoria del mondo* patrocinato dall'UNESCO, a queste memorie scelte si riconosce un "significato universale eccezionale".[19] Come la dieta mediterranea, il canto polifonico georgiano, le danze della Bretagna e l'arte tessile del Perù, vengono annoverate tra i patrimoni immateriali dell'umanità da proteggere (*by any means necessary*?) contro "l'amnesia collettiva, la negligenza e la distruzione intenzionale e deliberata".

Nell'argomento ecologico si insinua un principio di prestazione e di selezione del più adatto. La vita delle culture è costituita – e resa possibile – da una serie incessante di perdite, amnesie, negligenze e distruzioni deliberate, pena il sovraccarico di informazioni che impedisce a nuove forme di vita di prendere piede in un ambiente saturo di vestigia del passato (si veda l'argomento di Nietzsche sui rischi della memoria ipertrofica).[20] Che cosa fa sì che alcune memorie particolari siano ritenute più meritevoli di altre di sottrarsi ai meccanismi fisiologici della dimenticanza? Che cosa, in altre parole, dovrebbe indurre la

comunità mondiale a intervenire di peso per contrastare, ma solo in alcuni casi, l'azione erosiva del tempo?

Da una parte è il valore eccezionale dell'esperienza testimoniata dalla specifica memoria a renderla preziosa per il resto dell'umanità. Il ricordo di ciò che ha fatto o è capitato alla comunità x va trapiantato nella memoria globale in virtù dell'arricchimento che introduce nella gamma delle possibilità esistenziali che dischiude, dello scatto di consapevolezza che produce, della capacità di spingere più in là i limiti di ciò che ci si può aspettare dal genere umano. Grandi imprese, invenzioni e gesta eroiche, ma anche esempi negativi – guerre, epidemie e altre catastrofi – che fungano da monito riguardo agli eventi che, in alcune circostanze particolari, possono turbare o distruggere la vita ordinaria di una comunità. Quanto più le vicende raccontate risultano insolite, estranee, oscure, devianti rispetto a un'ipotetica norma, tanto più sono candidabili nel catalogo delle memorie da conservare su scala planetaria come in una sorta di *Wunderkammer* della storia.

Dall'altra parte, però, il carattere esemplare di queste esperienze è funzione della loro generalizzabilità. Per conquistare lo status di patrimonio immateriale dell'umanità una memoria particolare deve parlare al cuore di *Everyman*, interpellarlo come organismo senziente, attivare i suoi neuroni specchio (per così dire). Come si accennava, l'attuale retorica della memoria insiste molto sulla necessità di immedesimarsi con i vissuti altrui, l'unica condivisione che conta essendo quella empatica; tant'è vero che i musei e i siti del trauma si affannano a escogitare nuove tecniche interattive con cui assorbire i visitatori nel vivo delle storie che mettono in mostra. Ovvio che in questa prospettiva le differenze culturali sono un intralcio, a meno di non concludere che tutto il mondo è paese e che – in barba a Humboldt e a Sapir-Whorf – le esperienze di un guerriero hopi o di una contadina francese del Settecento sono immediatamente accessibili a ogni essere umano di

qualsiasi epoca e luogo, purché sensibile. Ridotte ad accessori scenici, le specificità storiche, linguistiche, politiche (ecc.) delle situazioni narrate servono più che altro a mettere in risalto un nucleo di esperienze comuni che si suppongono intuitive e primordiali. Nella gara per il riconoscimento universale sono perciò avvantaggiate quelle memorie che si traducono più agevolmente nella lingua universale delle emozioni primarie.

Una memoria per l'Europa?

Alcune memorie sono più particolari di altre. Alcune sono più generalizzabili di altre. Difficilmente quelle più particolari sono anche le più generalizzabili; ma la memoria che più di ogni altra sembra riunire gli opposti attributi è quella della Shoah, eccezionale per via della sua oggettiva enormità storica, universale – o transculturale – per via delle emozioni che esprime, a cominciare dalla sofferenza, forse la più ineludibile delle esperienze umane. Non solo: lo sterminio programmato degli ebrei d'Europa e di altre minoranze perseguitate durante la seconda guerra mondiale è transculturale anche in rapporto alle molteplici provenienze dei suoi protagonisti, sia dalla parte delle vittime, sia da quella dei carnefici, sia di tutti coloro che in qualche misura, e con vari gradi di responsabilità, furono coinvolti nel suo compimento.

Tutta l'Europa vi ha contribuito. Chi con azioni dirette, chi in modo più obliquo, chi traendo illeciti vantaggi dalla debolezza degli altri, chi schierandosi con i più forti per infallibile istinto di sopravvivenza, chi galvanizzato dalla propaganda razzista (che all'epoca non riguardava solo i paesi dell'Asse), chi coltivando i propri egoismi mentre ai vicini di casa veniva negato il diritto di esistere. Ha senso, in questa prospettiva, considerare la memoria delle violenze razziste come l'immagine in cui rispecchiarsi

collettivamente, ciascuno attraverso il filtro della propria storia nazionale, ma tutti accomunati dalla consapevolezza della disfatta politica e morale dell'intero continente, consapevolezza indispensabile alla sua radicale rifondazione? Avrebbe certamente senso se la spinta prevalente dell'Europa postbellica fosse (stata) lo sforzo congiunto di capire come si è potuti arrivare sin lì, chiamarsi dentro alla storia per guadagnare il diritto di ripudiarla, spalancare gli archivi, sfatare i miti familiari ("Tuo nonno era fascista ma non ha denunciato la vicina che nascondeva una coppia di ebrei." "Be', allora tutto ok."),[21] se necessario creare una faglia definitiva tra le generazioni. E poi riconoscere che, sebbene non siano mancati nelle storie di ciascun paese – chi più chi meno – episodi eroici e movimenti resistenziali meritevoli di essere ricordati (a riprova che anche allora qualche alternativa c'era), non è affatto scontato che l'Europa odierna sia la degna erede di quelle scelte coraggiose.

Gli snodi problematici sono almeno due. Il primo riguarda la ricostruzione delle specifiche memorie nazionali, ciascuna con le sue ambivalenze e le sue zone grigie, oltre che con le sue punte di infamia e di grandezza. L'altro riguarda la fondazione di una metamemoria europea, una memoria cosmopolita[22] nella quale ogni memoria nazionale si possa inserire senza eccessivi attriti con le altre.

Partiamo dal primo. Già la messa a punto di un'autonarrazione nazionale è un'impresa complicata che in alcuni casi (come quello italiano) non si è mai del tutto compiuta, e forse non è neppure realizzabile. In un'intervista al *Corriere della Sera* del 26 novembre 2010, Claudio Pavone commentava: "Quanto alla memoria comune, è un concetto privo di senso. Non c'è niente di più soggettivo della memoria: un ex partigiano e un reduce della RSI non potranno mai avere la stessa visione del passato." Far prevalere una prospettiva sulle altre significa prendere atto

della natura strategica della cosiddetta memoria collettiva, strumentale agli interessi e alle sensibilità di chi in quel momento ne detiene il *soft power*. Si può per esempio stabilire che, in rapporto a ciò che si è voluto fare dell'Italia postbellica, la memoria partigiana aveva più motivo di essere valorizzata di quella repubblichina. È stata una decisione politica di per sé legittima – così funzionano i racconti fondativi – seppure non priva di azzardi, a cominciare dai risentimenti che presumibilmente ha suscitato in coloro che, spinti ai margini della narrativa dominante, neanche volendo avrebbero potuto identificarsi con i vissuti dei propri nemici di un tempo. Le sacche di latenza in cui si accumulano le reminiscenze neglette restano sempre a disposizione per successive messe a fuoco qualora l'egemonia dovesse passare di mano (come di fatto è successo in Italia negli anni del berlusconismo), ragion per cui, al di là dei proclami irenici, la memoria nazionale è un fattore culturale divisivo almeno quanto può essere coesivo.

Ancora più laboriosa è la costruzione di una cornice transculturale in grado di accogliere l'insieme delle memorie nazionali, e al contempo superarle armoniosamente in vista della creazione di una nuova e più inclusiva identità europea (secondo snodo). A questo obiettivo puntano i fin troppo numerosi organismi internazionali preposti alla diffusione e all'istituzionalizzazione della memoria dell'Olocausto in tutti i paesi dell'Unione e oltre: parlamento europeo, International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), consiglio europeo, Organization for Security and Cooperation in Europe (OCSE), Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR)... In aggiunta a ventisei dei ventisette stati membri dell'UE (con la curiosa defezione di Malta),[23] gli altri paesi del vecchio continente che, sollecitati dalle istituzioni intergovernative, "celebrano" il giorno della memoria comprendono l'Albania, la Norvegia, la Svizzera, il Liechtenstein, il Principato di Monaco, la

Moldavia, l'Ucraina, la Macedonia, la Serbia e la Bosnia Erzegovina. Un enorme successo politico, si è tentati di concludere sulla scorta del numero di adesioni; salvo chiedersi su cosa sia fondato il consenso pressoché unanime manifestato da tali adesioni.

Oggi siamo abituati a considerare il ricordo dello sterminio come la pietra miliare della coscienza europea: così abituati che rimaniamo stupiti quando qualcuno ci rammenta che l'"europeizzazione dell'Olocausto" è in effetti una questione piuttosto recente.[24] Il processo ebbe inizio negli anni novanta, poco dopo la caduta del muro di Berlino, man mano che i paesi ex comunisti entrarono nella sfera di influenza della NATO e fecero domanda per essere ammessi in Europa. Sino ad allora poco propensi a commemorare il genocidio ebraico – che pure nelle sue fasi più acute si era consumato proprio nei territori occupati dai nazisti nell'Europa dell'Est –, gli stati che aspiravano al riconoscimento occidentale furono posti di fronte a un duplice compito. Da una parte sviluppare in fretta e furia la propria memoria specifica dell'Olocausto, in alcuni casi molto difficile da innestare nella narrativa nazionale, date le censure e le rimozioni che nei decenni precedenti avevano steso un velo sugli episodi di antisemitismo autoctono (si pensi ai pogrom e ai saccheggi dei beni ebraici in Polonia e in altri paesi esteuropei),[25] mentre i ricordi traumatici delle persecuzioni subite per mano dei nazisti prima, e dei sovietici poi, avevano da essere a loro volta disseppelliti ed elaborati pubblicamente. Dall'altra parte si trattava di aderire ai formati della memoria europea (in buona parte filtrata attraverso i prodotti dell'industria culturale statunitense), tutta incentrata sulla sofferenza degli ebrei, sulla malvagità dei nazisti e sulla miseria morale dei *bystanders*, cioè di coloro che assistettero ai massacri senza intervenire in favore delle vittime, o addirittura collaborarono con i carnefici per il proprio sordido

tornaconto. Come rappresentarsi vittime dei crimini nazisti e dell'oppressione sovietica (quest'ultima essendo la ferita più fresca e dolente), e al contempo non solo riconoscere il primato della sofferenza ebraica sulla propria, ma anche ammettere di avervi in qualche misura contribuito?

Nei paesi più attraversati da simili contraddizioni – Polonia, Ucraina, Lituania, Ungheria, Romania, Moldavia... – la messa a punto di memorie nazionali compatibili con i requisiti europei ha incontrato parecchie resistenze. Lo si evince, tra l'altro: dalle polemiche scoppiate in Polonia nel 2012 in occasione dell'uscita di *Pokłosie*, film liberamente ispirato al pogrom di Jedwabne;[26] dall'accusa di lesa nazione rivolta dal governo di Andrzej Duda allo storico Jan Tomasz Gross nel 2016 dopo che questi, in un articolo per *Die Welt*,[27] aveva scritto che "i polacchi, giustamente orgogliosi della loro resistenza antinazista, in effetti uccisero più ebrei che tedeschi durante la guerra";[28] dalla legge sull'Olocausto approvata dal parlamento polacco nel gennaio del 2018 per fissare una pena massima di tre anni di carcere per chiunque, polacco o straniero, accusi la Polonia di complicità con i crimini nazisti o si riferisca ai campi di sterminio nazisti definendoli polacchi;[29] e dalla sempre più martellante campagna di odio fomentata dagli ultranazionalisti filogovernativi contro la direzione del museo di Auschwitz, rea di promuovere le "narrative straniere" ai danni della reputazione del paese...[30]

Questi sussulti di sciovinismo xenofobo sono forse il prezzo del "biglietto di ingresso per l'Europa"[31] acquistato dalla Polonia nel 2004, quando l'allora presidente Aleksander Kwaśniewski riconobbe le sofferenze subite durante la guerra dagli ebrei polacchi, comprese quelle inferte dai connazionali? Oppure si sarebbero manifestati comunque, e semmai le istituzioni intergovernative hanno il merito di avere scoperchiato il vaso e sostenuto quella parte della cittadinanza che viceversa era pronta a voltare

pagina? Non c’è bisogno di deciderlo: entrambe le spiegazioni potrebbero essere vere. Fatto sta che la fusione di memorie locali e globali preconizzata dagli strateghi del cosmopolitismo europeo è stata ed è molto meno pacifica del previsto.[32]

Il ragionamento era semplice – troppo semplice. Posto che, come hanno messo in luce psicologi e scienziati sociali, l’identità è un costrutto narrativo; e posto che anche le cosiddette identità nazionali sono frutto di pianificati processi di *storytelling* che selezionano, plasmano e ricombinano le memorie locali, perché non agire di concerto per “rompere il contenitore” delle memorie nazionali e diffondere, con i cospicui strumenti della comunicazione globale, una narrazione abbastanza astratta e deterritorializzata da aggregare i pezzi migliori di un’Europa in cerca di identità? Un’Europa paladina dei diritti umani che, sulla falsariga dell’American Dream, avrebbe dovuto essere multietnica, tollerante e accogliente, anche se magari un filino benpensante, così come vagheggiata da Jürgen Habermas, da Ulrich Beck,[33] da Timothy Garton Ash[34] e dai numerosi frequentatori dei *think tanks* progressisti degli anni novanta e duemila. Ciò che non era stato previsto era – tra le altre cose – l’estrema adattabilità dello schema olocaustico agli usi che i diversi paesi avrebbero scelto di farne in funzione delle proprie autonarrazioni specifiche: celebrare la nazione risorta dalle ceneri (Israele), chiamarsi fuori dalle fasi peggiori dello sterminio (Italia e Francia), esaltare il proprio ruolo di liberatori (Gran Bretagna), mantenere la forma vuota *vittima vs carnefici* per sostituirne la sostanza (con i vari paesi ex comunisti al posto delle vittime)... A posteriori è legittimo chiedersi quanto fosse realistica l’idea di un’identità transnazionale interamente fondata sull’autocritica.

Schermi e appropriazioni

Due sono i modi in cui una comunità nazionale può piegare la memoria cosmopolita alle sue esigenze specifiche. Può insistere sulla rievocazione dei crimini nazisti per schermare il ricordo di altri crimini nei quali è più colpevolmente implicata. Oppure può appropriarsi delle categorie e del lessico dello sterminio per raccontare i propri travagli storici sotto il profilo di una vittimizzazione subita. In entrambi i casi la memoria ritorna sui binari dell'autoassoluzione, delle amnesie opportunistiche e della celebrazione di sé. Lungi dallo svolgere una funzione critica, la commemorazione àncora la comunità ai suoi miti fondativi, perpetuandone le distorsioni fino a che queste non innescano meccanismi di autoconferma. Gli stereotipi diventano veri quando ci si comporta come se lo fossero.

Plateale è l'esempio delle guerre nella ex Jugoslavia.[35] I conflitti drammaticamente reali che devastarono il paese tra il 1991 e il 1999 furono catalizzati dalle violenze simboliche filtrate attraverso lo schema familiare dell'Olocausto. Tutte le parti in causa – serbi, croati, musulmani bosniaci, albanesi kosovari – cercarono di imporre alle altre la propria interpretazione degli eventi passati e presenti, ciascuna avocando a sé il ruolo di vittima del male assoluto.

Dal punto di vista storico alcune di queste rappresentazioni non erano del tutto infondate. È noto, per esempio, che negli anni dell'occupazione nazista gli ustascia croati, sostenuti da Hitler e Mussolini, sterminarono centinaia di migliaia di serbi ortodossi nei campi di concentramento che gestivano direttamente, a cominciare dal famigerato lager di Jasenovac in cui perirono circa cinquantamila serbi (oltre a trenta-quarantamila tra ebrei e rom), mentre in Kosovo alcuni albanesi fascisti collaboravano con gli italiani prima, e con i tedeschi poi, alla persecuzione delle minoranze non albanesi (prevalentemente serbe).[36] Fatti, questi, che almeno in parte suffragavano l'autopercezione dei serbi come vittime

del nazismo al pari degli ebrei: una rappresentazione diffusa che il regime di Slobodan Milošević non esitò a sfruttare in chiave martirologica durante la crisi dei Balcani, e che a quanto pare è tornata in auge nella Serbia attuale in funzione di memoria schermo (o ricordo sostitutivo) con cui sottrarsi al dibattito sulle responsabilità serbe nelle guerre degli anni novanta.[37]

Non altrettanto plausibile, se si considerano appunto gli storici legami degli ustascia con la Germania nazista, è il parallelo tra croati ed ebrei – ovvero tra serbi e nazisti – istituito dai fautori della secessione della Croazia nel 1991. A maggior ragione se si considera che in un libro del 1988 il futuro presidente Franjo Tuđman aveva negato le responsabilità degli ustascia durante la seconda guerra mondiale, drasticamente ridimensionato la cifra delle vittime del nazismo e, già che c'era, definito Israele uno stato giudeonazista.[38] Eppure anche Tuđman, attraverso i media di cui si era assicurato il controllo, evocò il lessico dello sterminio per drammatizzare la condizione della Croazia oppressa dal governo centrale di Belgrado, accusato di essere l'ultimo esecutore in linea di un progetto plurisecolare di pulizia etnica che, quanto ad ambizioni espansionistiche, non aveva nulla da invidiare a quello nazista.[39] La disinvoltura con cui la propaganda croata, specularmente a quella serba, fondava le sue rivendicazioni territoriali su un coacervo di argomenti storici, motivi biblici (l'indipendenza della Croazia come fuga dall'Egitto) e frammenti di mitologia nazionale avrebbe dovuto impensierire l'opinione mondiale, lì per lì dubbiosa sull'interpretazione da dare agli eventi, non fosse per la rapidità con cui Vaticano e Germania si schierarono a favore dell'indipendenza croata in nome delle comuni radici cattoliche, di fatto riconoscendo la nuova Croazia non in ossequio alla memoria della Shoah, ma a suo dispetto.

Non fu dunque in quella prima fase di scontri che la memoria giocò un ruolo significativo nel *framing* degli eventi da parte della stampa internazionale. Viste dall'esterno le rispettive propagande in qualche modo si neutralizzavano, e nei primi mesi la crisi dei Balcani fu rubricata sotto la categoria di incomprensibile massacro interetnico mosso da altrettanto indecifrabili odi atavici, se non – interpretazione alternativa – dalla legittima volontà di emancipazione dei popoli più affini ai valori occidentali dal giogo dello stato ex comunista.

L'identificazione tra serbi e nazisti si fece viceversa largo quando la guerra divampò in Bosnia ed Erzegovina, culminando con l'assedio di Sarajevo, con l'espulsione forzata di decine di migliaia di donne, bambini e anziani, e con i massacri di Srebrenica (più di ottomila uomini e ragazzi musulmani uccisi dall'esercito serbobosniaco di Ratko Mladić) nell'estate del 1995. Nella primavera del 1992 in Europa e negli Stati Uniti cominciarono a circolare reportage sui centri di detenzione dei bosniaci musulmani che mostravano immagini di prigionieri scheletriti dietro al filo spinato. La più famosa è quella uscita sul *Daily Mirror* del 7 agosto 1992 con il titolo "Belsen 92" e il sommario "Horror of the New Holocaust", e ripresa dalla copertina di *Time* il 17 agosto col titolo "Must It Go On?"[40]

Difficile sottrarsi alla potenza evocativa di questa e altre immagini analoghe, perlopiù ricalcate sull'immaginario concentrazionario (di qui l'insistenza sul dettaglio della recinzione metallica come sineddoche del lager). Finalmente si capiva come andava raccontata la storia. I ruoli di aggressori e aggrediti venivano assegnati in modo irrefragabile: chi si comporta come Hitler non ha più nessuna ragione da vendere.

Pochissimi intellettuali espressero dubbi, in merito non tanto alle responsabilità serbe e alla gravità dei massacri (su cui c'era poco da discutere), quanto all'ingerenza dei media

e al tabù discorsivo che il rinvio martellante all'Olocausto stava piantando nelle coscienze occidentali.[41] La maggioranza dei commentatori si attenne invece alla metafora giornalistica, chi trovando riscontri del suo valore letterale nella pulizia etnica che le milizie serbe cominciavano ad attuare ai danni dei musulmani (nel 1992 Bernard-Henri Lévy si recò in Bosnia per girare un documentario, presentato al festival di Berlino, in cui confrontava Sarajevo al ghetto di Varsavia), chi descrivendo la Serbia come una "reincarnazione balcanica del Reich".[42] E se qualcuno osava raccontare *anche* storie in cui i serbi si trovavano dalla parte delle vittime – come fecero Milena Gabanelli in un servizio per *Mixer* del dicembre 1991[43] e Peter Handke nel suo resoconto di viaggio in Serbia nel 1995 – si esponeva all'accusa infamante di collaborazione con il male assoluto.

DAILY Mirror

NEWSPAPER FOR THE NINETIES

THE PICTURE THAT SHAMES THE WORLD

BELSEN 92

HOLLOW-EYED and haggard, row upon row of men without hope stare out from a barbed wire cage.

The haunting picture of these skeletal captives evokes the ghosts of the Nazis' Belsen concentration camp during the Second World War.

But this is European barbarism in 1992, filmed at one of the Serbian "detention" centres in northern Bosnia.

The picture was part of a harrowing ITN report by newsgirl Penny Marshall, screened last night. Many prisoners at the Omarska camp are thought to have known no brighter than an executioner's bullet.

Others face the agony of slow death by starvation.

And as the men die, world leaders dither about what – if anything – they will do to halt the unspeakable atrocities which shame humanity.

HORROR OF THE NEW HOLOCAUST PAGE 2 AND CENTRE PAGES

Copertina *Daily Mirror* del 7 agosto 1992 con il titolo “Belsen 92” © Mirrorpix.

Il nesso tra Olocausto e guerre jugoslave sommariamente tracciato dai media occidentali nel corso del 1992 fu avallato definitivamente da Elie Wiesel nel suo discorso inaugurale dell’US Holocaust Memorial Museum di Washington, il 22 aprile 1993. Al cospetto di Bill Clinton, di Chaim Herzog (l’allora presidente israeliano), di Carlo Azeglio Ciampi e degli altri leader mondiali (compreso Franjo Tuđman)[44] convenuti nel nuovo tempio della memoria in America, il più autorevole testimone vivente della Shoah abbracciava la pedagogia inclusiva del museo secondo cui l’Olocausto andava considerato come un evento “unico in rapporto al passato, [ma] universale in rapporto al futuro”.[45] Fin lì c’era stato un solo genocidio (o forse due, se si ammetteva il precedente armeno) ma ora stava per essercene un altro. “Da ebreo dico che dobbiamo fare

qualcosa per fermare la carneficina in questo paese [*la Bosnia*]. La gente combatte e i bambini muoiono. Perché? Qualcosa, non importa cosa, deve essere fatto."[46] Il messaggio di Wiesel era inequivocabile. Siamo tutti potenzialmente vittime, carnefici, *bystanders* o giusti tra le nazioni. Spetta a ciascuno scegliere, volta per volta, quale ruolo incarnare. Con questa consapevolezza i visitatori del museo di Washington erano (e sono tuttora) invitati ad assimilarne la lezione principale, valida in ogni epoca e luogo: "che siamo tutti responsabili e che l'indifferenza è un peccato e una punizione; (...) che quando la gente soffre non possiamo restare indifferenti."[47]

La lezione fu tempestivamente raccolta nel dicembre dello stesso anno da Steven Spielberg, che con *Schindler's List* mise in pellicola una parabola esemplare sull'etica dell'azione e sul valore della responsabilità individuale in situazioni di emergenza umanitaria (il rimando alla crisi bosniaca era esplicito nelle interviste). Non era la prima volta che l'industria culturale statunitense si occupava di Shoah, adattandone la storia alla grammatica del grande cinema hollywoodiano (un'operazione che diversi critici, dall'altra sponda dell'Atlantico, consideravano come un'indebita appropriazione culturale, la cosiddetta "americanizzazione dell'Olocausto", rispetto alla quale la più recente "europeizzazione" non è, a ben vedere, che un sottoprodotto esangue e tardivo). E non era nemmeno la prima volta che la domanda sottesa a tutti i film americani sull'argomento – "E tu, cosa avresti fatto al loro posto?" – entrava in cortocircuito con l'attualità (per esempio *Judgement at Nuremberg / Vincitori e vinti*, uscito nel 1961 nei mesi del processo Eichmann a Gerusalemme, aveva suscitato analoghi quesiti). La novità era un'altra. Non c'era mai stato un consenso altrettanto diffuso e accreditato circa la legittimità di un confronto diretto tra una guerra in corso e la Shoah. Con il sigillo congiunto di Wiesel, dell'Holocaust

Memorial Museum e di Spielberg si potevano fare paragoni olocaustici senza incorrere in accuse di grossolana banalizzazione. Di più: non farli in questo caso equivaleva a optare per il ruolo di *bystanders*, colpevoli di mancato soccorso quanto i firmatari dello sciagurato accordo di Monaco nel 1938. La comunità mondiale era stata allertata: l'occhio della Memoria la stava puntando. Coincidenza o no, fu nelle settimane immediatamente successive (nei primi di maggio del 1993, secondo la ricostruzione di Marco Guidi) che la stampa italiana, come d'altronde quella di quasi tutti i paesi occidentali, subì una "svolta strana", mostrando un interesse inedito per i destini della Bosnia martoriata.[48]

L'impegno congiunto dei principali custodi della memoria in America e dei loro corrispettivi europei (BHL, Bernard Kouchner, Alain Finkielkraut e altri intellettuali perlopiù francesi impegnati sul fronte umanitario)[49] acuì la percezione diffusa di un'emergenza da risolvere *by any means necessary*. Percezione che non fu tuttavia recepita e tradotta in subitanea azione militare dalle diplomazie occidentali, come dimostrano i dibattiti improduttivi sull'intervento sì o no che per altri due anni riempirono le pagine dei giornali, e come dimostra soprattutto l'ambigua neutralità dei caschi blu dell'UNPROFOR (United Nations Protection Force) in occasione degli eccidi di Srebrenica. A molti l'impotenza dell'Occidente apparve come una ripresentificazione del trauma, tanto più sconvolgente quanto più era stata temuta, prevista, forse addirittura involontariamente sollecitata dalla continua evocazione del trauma originario. Non solo il paragone con l'Olocausto non aveva aiutato l'opinione pubblica a capire la complessità della situazione, ma non era riuscito neanche a smuovere i governi per impedire i massacri. Il primo vero tentativo di applicare il precetto *mai più* alla politica internazionale si era rivelato, alla resa dei conti, uno spettacolare fallimento.

I Guardiani della memoria

All'intervistatore che gli chiedeva ragione del suo supporto incondizionato della causa croata nonostante la sorte affine di ebrei e serbi durante gli anni del collaborazionismo ustascia, Alain Finkielkraut nel 1992 rispondeva che – *proprio perché ebreo* – sentiva il dovere di rifiutare ai serbi, nuovi carnefici, la sua benedizione di "guardiano dei morti". Vale la pena riportare l'intero brano poiché in esso è racchiuso il nocciolo del concetto che dà il titolo a questo libro: i Guardiani della memoria, appunto.

> Se non fossi stato io stesso ebreo, forse non avrei messo il tremendo ardore e insistenza che ha notato nella mia difesa della Croazia. Ma [...] mi è sembrato indispensabile rifiutare la benedizione della memoria ebraica alla Serbia conquistatrice e impedire il reclutamento dei morti, di cui sento di essere il guardiano, da parte degli odierni addetti alla pulizia etnica.[50]

Si evincono da queste poche righe due tratti essenziali del concetto in questione. I Guardiani:

(a) rivendicano il diritto/dovere di parlare a nome dei defunti;

(b) sulla scorta di tale diritto hanno anche facoltà di stabilire chi può invocarne la memoria a supporto della propria causa.

Altre illazioni sono inferibili dalle parole di Finkielkraut:

(c) lo statuto di Guardiano ha a che fare con un rapporto di discendenza diretta con le vittime (ma non solo, a onor del vero: Finkielkraut si è anche guadagnato il ruolo sul campo, scrivendo un libro bello e importante sul negazionismo, *L'Avenir d'une négation*, 1982);[51]

(d) ogni gruppo può disporre dei suoi morti come meglio crede. "Gli ebrei, gli israeliani e i sionisti hanno il diritto morale di parlare dell'Olocausto come e quando vogliono"[52] scriverà nel 2010 Elhanan Yakira, professore di filosofia a Gerusalemme. "Quei denti [*d'oro sottratti dai nazisti ai cadaveri nei lager*] sono nostri!" gli farà eco Mordecai Midler,

cacciatore di nazisti fittizio nel film di Paolo Sorrentino *This Must Be the Place* (2011). Disporre liberamente dei propri morti include, evidentemente, la facoltà di prestarli – si perdoni l'espressione irriguardosa, ma non ho cominciato io – ad altri gruppi secondo criteri insindacabili dall'esterno.

Attorno alla memoria del grande trauma viene eretta una barriera difensiva che tenga fuori gli usurpatori e i guastatori, i banalizzatori e i negazionisti. È il dispositivo della sacralizzazione che nell'intervista a Finkielkraut si manifesta attraverso la parola spia *benedizione*. Implicito nel termine il suo – di Finkielkraut – ruolo di soggetto speciale investito dell'autorità di concedere o di rifiutare ad altri accesso alla zona consacrata della memoria protetta, quella in cui si può sentire la voce benefica dei morti. Essere ammessi è un privilegio a cui molti aspirano ma che pochi meritano. Di qui la funzione contenitiva dei Guardiani, preposti a regolamentare l'accesso alle zone sensibili della memoria, proteggerne il patrimonio simbolico dalle incursioni indesiderate e, per coloro che hanno superato il test d'ingresso, assicurare l'osservanza di procedure partecipative e regole di condotta idonee.

Il ruolo di sentinelle o filtri discorsivi sembrerebbe presupporre un accordo, presso la comunità che i Guardiani rappresentano, circa i criteri in base ai quali un soggetto esterno può o non può *varcare la soglia del santuario*. In alcuni casi l'espressione va presa alla lettera. Celebre è la visita ufficiale di Yāsser ʿArafāt a Washington nel gennaio 1998 quando, su pressione di alcune componenti della comunità ebraica statunitense, al leader palestinese fu negato l'accesso all'Holocaust Memorial Museum con la motivazione che era "un'incarnazione di Hitler"; dalla quale si vede come il divieto sacralizzante (divieto di varcare la soglia del museo onde evitare inammissibili profanazioni) in alcuni casi possa incorporare un'equiparazione banalizzante. Ma proprio il caso di ʿArafāt dimostra come in

effetti non vi sia sempre un consenso unanime, all'interno del gruppo rappresentato, circa i requisiti di ammissione nel luogo consacrato. La decisione del direttore del museo, Walter Reich (che in quella circostanza svolse le mansioni di buttafuori), provocò polemiche in seno alla stessa comunità ebraica statunitense che ne chiese e ottenne il licenziamento.

Un analogo incidente era stato evitato per un pelo il giorno dell'inaugurazione del museo (22 aprile 1993), quando Elie Wiesel, non senza ottime ragioni, aveva protestato contro la presenza di Tuđman nella platea di capi di stato a cui si accingeva a rivolgere la propria allocuzione. In quel frangente tuttavia prevalsero altri criteri e, pur essendo il più autorevole tra tutti i Guardiani, Wiesel dovette limitarsi a distogliere ostentatamente lo sguardo dal presidente croato mentre saliva sul palco.[53] Da ciò si capisce che i Guardiani operano per procura non tanto dei morti, quanto dei vivi, i quali possono ritirare la delega qualora lo ritengano opportuno.

Finora ci siamo soffermati sulla funzione difensiva dei Guardiani. Ma, oltre a tenere fuori gli indesiderati, ad autorizzare i paragoni pertinenti e a sancire l'inammissibilità di tutti gli altri usi strumentali della memoria, i loro compiti comprendono la produzione e la propagazione di ricordi considerati salienti dalla comunità di cui si sentono o sono portavoce. Qui non si tratta di porre la memoria al riparo dagli occhi indiscreti, ma al contrario di promuoverne la trasmissione, la visibilità pubblica, la crescita e la diffusione nel mondo esterno.

L'ambivalenza del ruolo è già iscritta nella coppia di termini, *guardiano*/*custode*, con cui la lingua italiana si riferisce a questi *gatekeepers* della memoria. Per custodire qualcosa, occorre che essa sia sottratta allo sguardo dei più (si custodiscono un segreto, una reliquia, una coscienza). Fare la guardia invece presuppone l'esposizione dell'oggetto

(un ponte, una stazione, un quadro, la regina) che potrebbe essere rapito, manomesso o danneggiato, ma di cui si dà per scontata la dimensione pubblica e, anzi, generalmente si auspica una fruizione aperta e condivisa.[54] In effetti l'uso linguistico tende a confondere le due parole, attribuendo le diverse accezioni indifferentemente all'una o all'altra: si parla comunemente di Guardiani di un carcere e di custodi di un museo mentre, a rigore, i termini dovrebbero essere invertiti. Ciò che conta, ai fini del discorso che sto facendo, è saper riconoscere le diverse sfumature che convergono nel concetto.

Quando per esempio, nel lanciare l'iniziativa dei treni della memoria che il Sindacato pensionati italiani Cgil promuove ogni anno per i ragazzi delle scuole italiane, lo storico Carlo Greppi definisce gli organizzatori "Guardiani della memoria", è al secondo aspetto – quello aperto, centrifugo e divulgativo – che si riferisce.[55] Lo stesso vale per il titolo *I Guardiani della memoria* con cui RAI scuola, in collaborazione con il MIUR, nel 2018 introduce uno speciale su quegli stessi viaggi,[56] mentre il progetto "Forgetting Auschwitz / Remembering Auschwitz" di cui si parlerà più avanti invita gli utenti a "diventare custodi della memoria di Nedo Fiano", attraverso la lettura ad alta voce dell'autobiografia di questo testimone chiave della Shoah in Italia. Anche la città di Brescia si autodefinisce "custode" in ragione della posa delle pietre d'inciampo per ricordare le vittime locali del nazifascismo,[57] a riprova che in casi del genere il guardiano o custode è un operatore culturale ma anche una staffetta, un ripetitore che deve la sua autorevolezza a un qualche rapporto di contiguità fisica con le vittime o con i luoghi del trauma ("quasi tutti i nostri studenti sono stati ad Auschwitz", si rallegrava il preside di una scuola che ho visitato di recente, senza rendersi conto del controsenso).

Il meccanismo della promozione commemorativa è quello della trasmissione diretta che si stabilisce tra le generazioni all'interno di una famiglia o di una comunità molto coesa. Attraverso i racconti autobiografici e la compresenza nei luoghi, la fiaccola della memoria passa di mano in mano, e chi la riceve ne diventa temporaneamente custode. Di qui la centralità delle testimonianze, dirette o indirette, intese come vettori del sapere condiviso: un sapere autentico, immediato, locale, "ecologico", tanto più credibile quanto più è filtrato attraverso la soggettività dell'esperienza corporea, secondo quella valorizzazione pubblica della sfera privata a cui si è già accennato.

(Incidentalmente, tale valorizzazione ha anche qualcosa a che fare con la fortuna storiografica, a partire dagli anni settanta, della cosiddetta storia orale, fondata su una priorità data ai vissuti emotivi, alle memorie sommerse, alla vita quotidiana e al folklore, rispetto alla dimensione razionale della conoscenza storica, più legata all'interpretazione "oggettiva" degli archivi scritti e dei documenti ufficiali. Ma non divaghiamo: anche di questo riparleremo.)

Nel caso delle memorie traumatiche, a cominciare da quella della Shoah, i Guardiani assumono il ruolo di testimoni di secondo grado (testimoni di testimoni), pròtesi comunicative degli ex deportati, da quando questi hanno avviato la loro meritoria opera di disseminazione di conoscenze di prima mano sulla vita e la morte nei lager. Non mi si equivochi su questo punto: le critiche che seguono non riguardano in alcun modo l'impegno civico dei sopravvissuti che negli ultimi decenni hanno profuso energie, sensibilità e intelligenza alla condivisione pubblica delle proprie esperienze di deportazione. E neppure il lavoro svolto da molti validi insegnanti, scrittori, cineasti e direttori di musei, uniti dal proposito di avvicinare le generazioni più giovani alla storia. Riguardano invece lo sproporzionato

investimento simbolico che il culto della memoria carica sulle spalle dei testimoni e, soprattutto, di chi ne fa le veci.

Da quando alle vittime sopravvissute ai lager è stata attribuita un'inedita funzione esemplare da una cultura sempre più incline a riconoscere il ricordo della Shoah come suo baricentro morale, i testimoni si sono trovati a svolgere un compito che trascende il normale travaso di conoscenze di cui è fatta la continuità di ogni cultura. Lo rivelano con qualche imbarazzo gli storici che, trovandosi spesso a parlare accanto ai testimoni durante le commemorazioni ufficiali, sentono di non avere facoltà di correggerne in pubblico gli eventuali errori fattuali, presumibilmente dovuti a cali di memoria, falsi ricordi, interferenze culturali e via dicendo. Nulla di strano di per sé – così funziona la memoria umana –, se non fosse per la tendenza diffusa a privilegiare la prospettiva di chi "era lì" rispetto a quella di chi ha ricostruito la dinamica degli eventi a partire da una disamina delle prove documentarie (incluse le testimonianze).

Salvo eccezioni, i testimoni stessi si guardano bene dall'arrogarsi un tale privilegio. Solitamente sono attenti a sottolineare la soggettività, e dunque la parzialità e la potenziale fallibilità dei propri ricordi. "La maggior parte dei testimoni, di difesa e di accusa, sono ormai scomparsi, e quelli che rimangono, e che ancora (superando i loro rimorsi, o rispettivamente le loro ferite) acconsentono a testimoniare, dispongono di ricordi sempre più sfuocati e stilizzati; spesso, a loro insaputa, influenzati da notizie che hanno appreso più tardi, da letture o racconti altrui." Così Primo Levi, come sempre equilibratissimo, nei *Sommersi e i salvati* (1986).[58] Da ciò si capisce che non sono stati i sopravvissuti a definirsi custodi o Guardiani della memoria; sono stati gli altri, siamo noi a trasformarli in feticci.

Da una parte eletti a fonti indiscutibili di conoscenza storica (solo i testimoni sanno come sono andate veramente

le cose), dall'altra a modelli insuperabili di ragion pratica (solo loro sanno cosa si deve fare affinché ciò che è capitato a loro non capiti a nessun altro), in molti discorsi i testimoni assumono connotati quasi oracolari. "Ascoltare le testimonianze di chi è sopravvissuto infonde un messaggio di speranza e incoraggiamento a non arrendersi mai nella vita ed è un insegnamento molto utile per tutti quei giovani che oggi si abbattono al primo fallimento, che cedono di fronte alle prime difficoltà" scrive la psicosessuologa Bianca Fracas in un articolo del 27 gennaio 2017.[59] Ed è solo un esempio tra migliaia di altri.

Corollario di questa assillante richiesta di senso è il timore diffuso di una perdita di valori e identità qualora le voci dei testimoni dovessero a un certo punto spegnersi. Qui si annida un ulteriore paradosso. Pretendere che le persone realmente traumatizzate forniscano modelli di vita a chi non è stato direttamente toccato dal trauma implica un'inversione di responsabilità che salta all'occhio: non dovrebbero essere gli altri ad aiutare i sopravvissuti a curarsi, a riacquistare fiducia nel prossimo, a ricucire lo strappo? I Guardiani al contrario si adoperano affinché il trauma originario non venga mai archiviato o riassorbito nel flusso del tempo, ma si conservi intatto e si propaghi alle generazioni successive. A tale scopo assumono il ruolo di relais testimoniali, circonfusi dell'aura sacrale attribuita ai testimoni di primo grado, autorizzati a raccoglierne le esperienze e a ritrasmetterle al resto della comunità.

Si assiste in alcuni casi a una gara a chi ha più titoli per caricarsi del fardello della testimonianza secondaria, ovvero per infoltire la schiera dei Guardiani che operano nel mondo della cultura. Non solo le associazioni di figli e nipoti di ex deportati, secondo il principio di ereditarietà di cui si è parlato prima (principio che, da un punto di vista strettamente clinico, non è privo di fondamento: almeno fino alla seconda o alla terza generazione è probabile che le

conseguenze di un grande trauma si estendano ai discendenti). Ma anche accademici, scrittori, psicologi, artisti, traduttori, operatori turistici ecc., accomunati dalla convinzione di avere provato “sulla propria pelle” gli effetti del trauma secondario e di avere sviluppato una sensibilità particolare nei confronti di un’esperienza dolorosa che è loro dovere ritrasmettere agli altri.

“Il traduttore come testimone secondario deve portare il fardello etico della custodia [*guardianship*], un onere che va oltre la decisione iniziale di tradurre per sfociare in riflessioni su come tradurre”[60] scrive Shannon Deane-Cox, traduttologa di Glasgow; come se chi traduce un qualsiasi testo, indipendentemente dal suo contenuto più o meno traumatico, non si ponesse sempre e comunque il problema di come tradurlo.

Altri esempi si potrebbero trovare in quantità,[61] ma abbiamo capito. I Guardiani sono i depositari del trauma e, per come se ne parla oggi, si direbbe che la loro missione culturale non sia tanto evitare che le tragedie del passato si ripetano, quanto impedire che il loro ricordo sbiadisca nel tempo: ritraumatizzare le nuove generazioni attraverso un continuo *acting out* dello shock originario.

Ma se la memoria è diventata un valore in sé, e non un mezzo che aiuti a orientarsi nel presente per mettere a fuoco obiettivi futuri, allora il nemico assoluto non è più la prevaricazione razzista bensì la dimenticanza, equiparata d’ufficio all’indifferenza dei *bystanders*, se non proprio alla crudeltà dei carnefici. Non è uno slittamento da poco. I ricordi e gli eventi si saldano in un’unica serie che offusca la distinzione tra le parole e le cose, dire e fare, andare in gita ad Auschwitz ed esserci deportati per davvero, negare e uccidere, le colpe di Faurisson e quelle di Eichmann. E che porta a sopravvalutare la capacità umana di fare – e farsi fare – cose con le parole.

[1] Kahane, 1971, pp. 236-237.

[2] Per un’archeologia del sintagma erroneamente attribuito a Primo Levi, v. Ledoux, 2016.

[3] “Those who forget the past are doomed to repeat it” (Santayana, 1905, p. 284).

[4] Sul fraintendimento della frase di Santayana, v. Langer, 2006, pp. 114-115.

[5] Giglioli, 2014, p. 17.

[6] Wittgenstein, 1951.

[7] ec.europa.eu/italy/news/20180126_messaggio_di_juncker_giorno_della_memoria_olocausto_it

[8] edscuola.eu/wordpress/?p=99310

[9] rusemb.org.uk/article/446

[10] europarl.europa.eu/italy/it/succede-al-pe/il-parlamento-europeo-commemora-le-vittime-dell-olocausto

[11] timesofisrael.com/trump-releases-2018-holocaust-day-statement-this-time-mentions-jews/

[12] Seppure non manchino esempi contrari, a riprova che un’altra struttura argomentativa è possibile: il discorso di Sergio Mattarella del 25 gennaio 2018, che esprimeva il timore che la memoria autoassolutoria del fascismo italiano generi nuovi mostri, deviava significativamente dalla norma.

[13] Cito da Zerocalcare, 2018, sulle nuove manifestazioni di fascismo in Italia.

[14] Rousso, 2016, p. 24.

[15] Cfr. Giglioli, 2014.

[16] Sulla problematicità del concetto di diritti universali e, in generale, sulle derive e le aporie dell’universalismo si vedano Wallerstein, 2006; Flores, 2008; Balibar, 2016.

[17] Rawls, 1971.

[18] Balibar, 2016, p. 142.

[19] unesco.it/it/ItaliaNellUnesco/Detail/188

[20] Nietzsche, 1874.

[21] Un tentativo in questo senso lo si trova nel saggio romanzato di Carlo Greppi (Greppi, 2016) che scava nelle sacche della memoria italiana dal 1943 all’immediato dopoguerra per estrarre dagli archivi locali alcune vicende

eticamente controverse, accomunate dalla difficoltà di collocare i personaggi nella griglia di ruoli tematici con cui abbiamo imparato a dare senso a quegli eventi.

[22] Cfr. Levy-Sznaider, 2002, pp. 87-106. Per una (blanda) critica al modello di Levy-Sznaider v. MacDonald, 2013.

[23] Charles Vella, “Why not Mark Holocaust Remembrance Day in Malta?”, *The Times of Malta*, 11.2.2018: timesofmalta.com/articles/view/20180211/letters/Why-not-mark-Holocaust-Remembrance-Day-in-Malta.670323

[24] Kucia, 2015.

[25] Gross, 2001; Gross-Grudzniska Gross, 2012.

[26] Denise Grollmus, “In the Polish *Aftermath*. In a public debate over a new Holocaust film, Poland faces up to a complicated past”, *Tablet*, 17.4.2013: tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/129082/in-the-polish-aftermath

[27] Jan Gross, “Die Osteuropäer haben kein Schamgefühl”, *Die Welt*, 13.9.2015.

[28] Alex Duval Smith, “Polish move to strip Holocaust expert of award sparks protests”, *The Guardian*, 14.2.2016: theguardian.com/world/2016/feb/14/academics-defend-historian-over-polish-jew-killings-claims

[29] La traduzione inglese del testo integrale della legge polacca del 18 dicembre 2018 si può consultare su *The Times of Israel* dell’1 febbraio 2018: timesofisrael.com/full-text-of-polands-controversial-holocaust-legislation/

[30] Christian Davies, “Poland’s Holocaust law triggers tide of abuse against Auschwitz museum”, *The Guardian*, 7.5.2018: theguardian.com/world/2018/may/07/polands-holocaust-law-triggers-tide-abuse-auschwitz-museum

[31] Il riferimento è alla famosa (e citatissima) battuta di Tony Judt che, parafrasando Heine – il quale nel 1825 aveva detto che per gli ebrei il battesimo equivaleva al biglietto di ingresso in Europa –, in Judt, 2005 (p. 990 trad. it.), scrive: “Il riconoscimento dell’Olocausto è l’attuale biglietto d’ingresso per l’Europa.”

[32] L’idea di riempire il vuoto ideologico creato dal crollo del comunismo con una narrativa cosmopolita a misura di vittima venne discussa per la prima volta al Forum internazionale di Stoccolma (27-28 gennaio 2000) quando, sotto il patrocinio di Bill Clinton, di Tony Blair, del primo ministro svedese Göran Persson e di Elie Wiesel, i rappresentanti di quarantasei governi si impegnarono a “porre i semi di un futuro migliore nel terreno di un amaro passato”. Il testo della dichiarazione si può consultare sul sito dell’ihra: holocaustremembrance.com/stockholm-declaration

[33] Beck-Grande, 2004.

[34] GARTON ASH, 2004.

[35] Un'analisi delle cause e delle complicatissime dinamiche storiche e politiche che condussero al più sanguinoso conflitto consumatosi sul suolo europeo dai tempi della seconda guerra mondiale esula abbondantemente dai propositi e dalla portata di questo libro. Accennerò piuttosto al ruolo specifico che la memoria della Shoah giocò nel modo in cui la stampa internazionale inquadrò il racconto della guerra. Non si tratta dunque di aggiungere l'ennesima voce alla vasta gamma di commenti più o meno schierati a cui le guerre jugoslave hanno dato adito, bensì di analizzare il nesso che tali commenti hanno istituito tra la memoria della Shoah e la crisi dei Balcani. È su questo sfondo che le figure dei Guardiani della memoria si stagliano con il massimo nitore.

[36] RIVELLI, 1998; HAYDEN, 2008, pp. 487-516.

[37] DAVID, 2013, pp. 64-88.

[38] TUĐMAN, 1989. Sul negazionismo/riduzionismo di Tuðman si veda, fra gli altri, SHAFIR, 2017, pp. 27-65.

[39] MACDONALD, 2003.

[40] CAMPBELL, 2002.

[41] Cfr. HANDKE, 1996, p. 24 trad. it.

[42] GUIDI, 1993, p. 26.

[43] GUIDI, *ivi*, pp. 123-135.

[44] Va tuttavia sottolineato che Wiesel definì "una vergogna" ("a disgrace") la presenza di Tuðman all'inaugurazione del museo: nytimes.com/1993/04/22/us/anger-greets-croatian-s-invitation-to-holocaust-museum-dedication.html

[45] LEVY-SZNAIDER, 2002, p. 96.

[46] Il testo del discorso di Elie Wiesel si può consultare sul sito dell'US Holocaust Memorial Museum: ushmm.org/information/about-the-museum/mission-and-history/wiesel

[47] *Ibid*.

[48] GUIDI, 1993, pp. 100-101.

[49] RAGARU, 2013, pp. 498-521.

[50] FINKIELKRAUT, 1992, pp. 51-53.

[51] FINKIELKRAUT, 1982.

[52] YAKIRA, 2010, p. 124.

[53] DIANA JEAN SCHEMO, "Anger Greets Croatian's Invitation to Holocaust Museum Dedication", *New York Times*, 22.4.1993; e "Holocaust Museum Hailed

as Sacred Debt to Dead”, *New York Times*, 23.4.1993.

[54] Nel *Dizionario generale de’ sinonimi* (Romani, 1826, vol. ii, p. 252) si legge che il *guardiano* “si limita alla cura o al governo delle persone o delle cose esposte e cadenti sotto la oculare ispezione”, mentre per *custode* “s’intende ‘colui che ha cura di cosa non esposta alla vista, ma chiusa e riparata’”, “sebbene *guardia* e *custodia* siano sovente anche nel senso proprio impiegati come sinonimi”.

[55] Giacomo Valtolina, “Il treno della memoria, un viaggio intergenerazionale”, *Corriere della Sera*, 25.11.2012.

[56] raiscuola.rai.it/articoli-programma-puntate/gli-speciali-di-rai-scuola-i-Guardiani-della-memoria/35987/default.aspx

[57] arteinmemoria.it/memoriedinciampo/instal_brescia/libretto_1.pdf

[58] Levi, 1986, p. 10.

[59] amando.it/salute/psicologia/giornata-della-memoria-per-non-dimenticare.html

[60] Sul traduttore come guardiano v. Deane-Cox, 2013.

[61] Le parole *custode* e *guardiano* ricorrono in tutta la letteratura accademica sulla cosiddetta postmemoria, ma anche in una varietà di altri contesti che rimandano alla funzione divulgativa dei Guardiani, fino a convergere nel più banale lessico della promozione turistica-gastronomica qualora i termini vengano applicati ad ambiti che non hanno più nulla a che vedere con la Shoah, pur mantenendo il riferimento a un patrimonio simbolico minacciato da aggressioni esterne oppure a rischio di estinzione. Una rapida ricerca in rete sulle diverse occorrenze del sintagma *Guardiani della memoria* mostra come siano definiti tali i funzionari anti isis (in riferimento alla preservazione del patrimonio archeologico minacciato da jihadisti in Siria) e l’Ensemble Moxos (per la perpetuazione della memoria boliviana amazzonica), ma anche l’Associazione nazionale San Paolo Italia (preservazione dell’antico borgo di San Ponzo), l’associazione DoMani (sagra dell’uva di Zagarolo) e i residenti di Rasiglia (presepe vivente del borgo).

2. Il discorso della storia

Il metodo storiografico

Paranoie a parte, siamo tutti ragionevolmente convinti che Hitler si sia suicidato nel suo bunker berlinese il 30 aprile 1945. Perché ci crediamo? Perché l'abbiamo letto nei libri di storia. Perché crediamo a ciò che dicono i libri di storia? Perché ci fidiamo di chi li ha scritti. Ma perché ci fidiamo? Perché, in assenza di prove contrarie, presumiamo che gli storici abbiano rispettato i princìpi dell'interpretazione storiografica, selezionando e interpretando i documenti a disposizione in modo coerente, esaustivo e ponderato. La dimostrazione? Nessuno storico serio ha mai contestato la tesi del suicidio di Hitler. E se, non fidandoci fino in fondo, decidessimo di mettere alla prova l'interpretazione accettata, potremmo sempre recuperare le fonti consultate da coloro che asseriscono che Hitler si è suicidato nel bunker (documenti ufficiali, rapporti dell'autopsia, testimonianze) per tentare di smentire l'ipotesi accreditata, oppure ricercare nuovi documenti che puntino a spiegazioni alternative, applicando quegli stessi princìpi che ci si aspetta vengano osservati dagli storici di professione. Ma se, alla fine dei conti, i nostri tentativi dovessero fallire (se scoprissimo che non c'è proprio nulla, nei resti materiali, negli archivi, nelle testimonianze ecc., che faccia veramente dubitare del suicidio di Hitler), dovremmo arrenderci all'evidenza: l'ipotesi degli storici

risulterebbe ulteriormente rafforzata, e noi ne diventeremmo i più convinti assertori.

Questa, in estrema sintesi, è la logica del metodo scientifico-argomentativo, fondata sull’accettazione delle regole del gioco adottate dalla comunità degli esperti per dirimere le contese interpretative. Regole che guidano la scelta delle ipotesi più adatte: le più falsificabili, coerenti, esaustive ed economiche tra tutte le interpretazioni in lizza. Di fronte a un fenomeno che si presta a una pluralità di letture possibili, gli storici, gli scienziati e in generale tutti gli esseri ragionevoli prendono in considerazione solo le ipotesi empiricamente testabili, scartando quelle che non possono essere messe alla prova. Tra le spiegazioni falsificabili danno la precedenza alle ipotesi più coerenti, a scapito di quelle contraddittorie. A parità di coerenza, prediligono le ipotesi che spiegano più fatti. A parità delle altre condizioni, optano per le spiegazioni più semplici.

Come si applicano questi princìpi guida all’interpretazione delle testimonianze, che per gli storici costituiscono la fonte principale (seppure non l’unica) di conoscenza del passato, cioè di qualcosa che per definizione non c’è più e può solo essere ricostruito inferenzialmente a partire dalle tracce che ha lasciato nel presente (tra cui, appunto, le testimonianze)? Fino a che punto è ragionevole credere e quando, invece, è legittimo avanzare dubbi sull’affidabilità di un testimone? Quali sono i criteri in base ai quali non solo gli storici di professione ma le persone dotate di buonsenso decidono se e in quale misura concedergli la propria fiducia? Rimando all’appendice i lettori che volessero approfondire i risvolti epistemologici più complessi della testimonianza come prova incerta che “qualcosa è stato”. Ci basti qui sottolineare che (in quanto prodotti della memoria umana, notoriamente fallibile, e in quanto artefatti comunicativi soggetti a tutte le manipolazioni a cui è abilitato il linguaggio) le testimonianze sono costitutivamente intessute di errori, percezioni distorte, falsi ricordi, dicerie e

voci che corrono, scambiate o spacciate per esperienze di prima mano, per non parlare delle menzogne e dei documenti pseudoepigrafi forgiati con uno scopo preciso.[1]

A fronte di tutte le possibili distorsioni che possono sopraggiungere lungo la filiera di ogni testimonianza (dall'evento all'esperienza, dalla traccia mnestica di quell'esperienza alla sua messa in discorso), e a fronte delle innumerevoli suggestioni personali e collettive che interferiscono con i processi della rimemorazione, che senso ha continuare a considerare le testimonianze come prove di alcunché? Perché non prendere atto che l'aura di indubitabilità che circonfonde i testimoni – quella che conferisce prestigio sociale ai reduci di guerra, per intenderci – è più che altro un effetto di senso, una costruzione retorica, un'"illusione referenziale", per riprendere un concetto chiave della semiotica di Roland Barthes?[2] Di qui la vertigine del dubbio iperbolico: che cosa garantisce che l'evento passato, di cui possiamo sapere qualcosa solo tramite le testimonianze, sia davvero avvenuto? E che cosa ci impedisce di concludere, come per esempio fa il negazionista francese Robert Faurisson, che, siccome le testimonianze non sono prove in senso stretto, gli eventi a cui si riferiscono potrebbero esistere solo nella mente di chi li racconta?

Ce lo impedisce il buonsenso, ovviamente. Tra la constatazione che le testimonianze forniscono resoconti eminentemente fallibili, da un lato, e la conclusione ultrascettica che il loro valore probatorio è pari a zero, dall'altro, c'è di mezzo l'intera posta della scienza moderna. La fiducia che, per quanto la realtà sia di per sé inattingibile, l'attività cognitiva umana – se svolta in ottemperanza ai princìpi di cui sopra (falsificabilità, coerenza, esaustività, economia delle ipotesi) – tenda a un progressivo adeguamento delle interpretazioni agli oggetti, delle mappe ai territori, dei fatti storici agli eventi. In questa prospettiva,

il miglior antidoto contro il nichilismo è il metodo storiografico, in quanto fattispecie del metodo scientifico-argomentativo.

Il metodo storiografico è anche la principale arma contro gli usi più smaccatamente strumentali della memoria storica.[3] Finché prevalgono altri "metodi per fissare credenze"[4] – tenacia ("ci credo perché è sempre stato così"), autorità ("ci credo perché l'ha detto lui/lei") e ragione a priori ("ci credo perché sì") – la scelta delle ipotesi è interamente assoggettata alle dinamiche del potere (politico, economico e culturale) che sgomita per imporre le letture più convenienti del passato. La "storia scritta dai vincitori" è il prodotto della selezione naturale delle ipotesi più forti, nel senso di più assertive e prevaricatrici. Mentre comporta degli innegabili vantaggi adattivi per coloro che di volta in volta ne detengono il controllo, è complessivamente nociva all'umanità, almeno se si ritiene – illuministicamente – che l'obiettivo ultimo dell'umanità sia il progresso della conoscenza.

Perlomeno in linea di principio, il metodo storiografico si oppone agli usi prepotenti del passato. Per arginare gli abusi la comunità si sottomette a un meccanismo di selezione artificiale delle ipotesi, la cui potenza argomentativa viene emancipata dagli interessi specifici di questo o quell'altro gruppo egemone (o aspirante tale). In questa cornice epistemologica vige un atteggiamento di massima prudenza interpretativa. Messa da parte ogni aspirazione di catturare il passato una volta per tutte, senza per questo rinunciare all'idea che lo si possa conoscere per via di successive approssimazioni, si pone il problema di come trattare un materiale così intrinsecamente fallibile come le testimonianze in modo da formulare ipotesi abbastanza solide e convincenti da contrastare gli usi opportunistici della storia.

“Io ero lì. Credetemi”

Nella vita quotidiana di solito crediamo a scatola chiusa a ciò che le persone ci dicono: che fuori piove, che ieri sono state al mare, che domani ci verranno a trovare... Ci crediamo perché siamo fatti così, animali sociali istintivamente portati a collaborare con gli altri, almeno finché questi non rivelano intenti minacciosi o competitivi, oppure finché non scegliamo noi di ingannarli in funzione dei nostri obiettivi personali. E siccome siamo anche animali simbolici, il principio di cooperazione – come lo chiamano i filosofi del linguaggio – si estende alla conversazione, fondata sulla reciproca disponibilità a costruire insieme oasi benevole di senso attraverso lo scambio di informazioni pertinenti. È nell’interesse dei partecipanti comunicarsi rappresentazioni attendibili dell’ambiente in cui insieme si muovono. Perché mentire se non c’è bisogno di farlo? La credulità è ciò che tiene insieme i gruppi, ed è per questo che normalmente non chiediamo prove o dimostrazioni a sostegno dei racconti degli amici (o di chi, senza essere amico, non avrebbe ragione di nuocerci): ci fidiamo e basta, anche perché spesso si tratta di racconti di scarso momento che influiscono poco sulle nostre condotte presenti o future, ragion per cui il rischio che corriamo a prendere per vero un resoconto falso (o impreciso, o parziale...) è tutto sommato inferiore al rischio che correremmo se lo credessimo falso a prescindere.

Diventiamo viceversa diffidenti quando la posta in gioco si alza e le informazioni scambiate acquistano per noi un valore strategico cruciale. Se ci sono fondate ragioni per sospettare che il/la parlante ci stia mentendo; se in passato si è ripetutamente rivelata un’interlocutrice inaffidabile; se il suo racconto contraddice tutto ciò che già sapevamo; ma soprattutto se l’impegno che ci chiede di assumere è particolarmente oneroso, allora lo scetticismo si riattiva. “Vuoi intaccare la mia rappresentazione del mondo? Vuoi

che modifichi i miei comportamenti alla luce di quanto mi stai raccontando? Allora dimostrami che sei meritevole della mia fiducia." Non si tratta di credere falso prima di avere buoni motivi per farlo, bensì di astenersi dal credere vero prima che alcuni accertamenti siano stati compiuti.

In ambito storico, l'equilibrio tra credulità e scetticismo dipende da ciò che si vuole ricavare dalla testimonianza: per esempio capire come si sono svolti esattamente gli eventi a cui i testimoni si riferiscono, oppure capire in quale contesto culturale certe credenze, vere o false che siano, possano avere attecchito. Se l'indagine è mirata a ricostruire la dinamica degli eventi, indipendentemente dai vissuti soggettivi dei partecipanti, le procedure di verifica saranno per certi versi simili ai metodi impiegati nelle aule dei tribunali per verificare l'attendibilità dei testimoni: interrogatori incrociati, triangolazioni con altre fonti, ricerca di ulteriori indizi ecc. Se invece l'indagine si concentra sulle mentalità o sui contesti culturali di cui le testimonianze sono, più che le prove, i sintomi, lo scetticismo programmatico dell'inquirente può cedere il passo a un atteggiamento più indulgente nei confronti della precisione fattuale della testimonianza. Ma persino in questo caso l'indagine non potrà prescindere dal vaglio di ipotesi e verifiche ulteriori, volte a ricostruire le circostanze in cui le testimonianze sono state registrate (una confessione estorta sotto tortura è diversa da una testimonianza spontanea, per esempio), le possibili intenzioni di chi le ha prodotte, i fattori culturali che potrebbero averne condizionato la formulazione. Altrimenti verrà meno lo specifico patto comunicativo su cui si fonda ogni testimonianza, sintetizzabile nella formula "io ero lì. Credetemi": formula alla quale, finché si resta nel perimetro del metodo scientifico, va aggiunta la clausola irrinunciabile "ve lo posso dimostrare".

Il valore documentario di una testimonianza – le informazioni che se ne possono ragionevolmente ricavare –

dipende dalla solidità di quella dimostrazione. Ogni volta che un testimone prende la parola si impegna pubblicamente a non mentire circa: 1) la sua identità (io sono chi dico di essere); 2) la sua passata presenza sul luogo in cui si sono svolti gli eventi che racconta (io ero lì); 3) la ricostruzione che fa di quegli eventi, così come se li ricorda (io ero lì e ricordo di avere visto e/o sentito ciò che vi sto raccontando). Sulla scorta di questo triplice impegno lo storico, o chi per lui, è chiamato a concedergli la fiducia. Ma si tratterà sempre di una fiducia relativa, *sub condicione*, come si addice a qualsiasi interazione umana che non si fondi su un principio di autorità indiscutibile. Tra la rappresentazione dell'evento fornita dal testimone e la sua rielaborazione da parte della comunità degli interpreti si frappongono tutte le operazioni necessarie per verificare il rispetto delle tre clausole. Certo, non avrebbe senso dubitare a prescindere, come fanno i negazionisti. Ma non ne ha neppure credere ciecamente alla ricostruzione del testimone, come se il fatto di essere stato "lì" garantisse, di per sé, l'inconfutabilità della sua ricostruzione.

Veniamo dunque al punto. Con l'avvento della cosiddetta era del testimone dagli anni sessanta in poi (la data spartiacque è il processo Eichmann del 1961), la funzione documentaria della testimonianza è stata progressivamente spodestata da una sempre più vistosa sacralizzazione della figura del testimone, la cui parola viene caricata di un valore di verità che esula dai parametri dell'indagine storiografica. "Io ero lì. Credetemi" si emancipa dalla clausola "ve lo posso dimostrare"; il metodo scientifico cede il passo ad altri metodi per fissare credenze (in particolare al metodo dell'autorità: "Ci credo perché lo dice lui/lei"); la comunità degli interpreti si disabitua a soppesare la credibilità delle fonti sulla scorta di criteri intersoggettivamente verificabili; e il campo dell'argomentazione si restringe a vantaggio di uno *storytelling* sempre più diffuso e prorompente. Nel vuoto normativo in cui storie e controstorie si contendono lo spazio

pubblico a forza di spintoni, servono figure autorevoli a cui demandare la scelta delle narrazioni più adatte. È in questo contesto di deregolamentazione narrativa che i Guardiani si affermano come i principali amministratori della memoria: delegati o portavoce dei testimoni, ne assorbono il carisma per esercitare quella funzione selettiva che, almeno secondo un'idea moderna di progresso, spetterebbe a una comunità interpretativa consapevole e raziocinante.

L'era del post testimone

Quando nel 1998 Annette Wieviorka conia l'espressione "era del testimone" per definire l'"irruzione [...] della testimonianza privata nello spazio pubblico",[5] la figura che ha in mente è quella del testimone diretto, e in particolare della vittima sopravvissuta ai lager, i cui ricordi personali vengono investiti di un'inedita funzione esemplare da una cultura di fine millennio sempre più incline a riconoscere la memoria della Shoah come proprio baricentro morale.

Tra le tappe preparatorie di questa irresistibile ascesa, Wieviorka ricorda *La Nuit* di Elie Wiesel[6] (1958), grande romanzo autobiografico il cui impatto culturale fu secondo solo a quello dei diari di Anna Frank (1947)[7] e di *Se questo è un uomo* (1947, 1958),[8] e soprattutto il processo Eichmann (1961-62), l'evento mediatico che diede voce a centoundici sopravvissuti chiamati alla sbarra per rappresentare i "sei milioni di accusatori", liberandone la parola e "creando così una domanda sociale di testimonianze".[9] Alcuni sopravvissuti rifiutano di ricoprire un ruolo così impegnativo, per il quale non si sentono tagliati non *nonostante*, ma *proprio perché* hanno attraversato le esperienze estreme su cui sono chiamati a testimoniare: "Sarebbe oltremodo ridicolo rivendicare orgogliosamente qualcosa che non si è fatto, ma solo subito"[10] scrive Jean Améry nel suo saggio sul risentimento, infastidito dal culto del testimone che nel

1964 è ancora in fase nascente. Altri, come Primo Levi, si fanno carico della domanda sociale di testimonianze. Pur consapevoli che l'esperienza di cui sono portatori in quanto superstiti dei lager "è estranea alle nuove generazioni dell'Occidente, e sempre più estranea si va facendo man mano che passano gli anni",[11] avvertono la responsabilità storica di raccontare ciò che è accaduto nel modo più oggettivo e più analitico possibile. Altri ancora, come Elie Wiesel, rivendicano la Shoah come "un capitolo glorioso della nostra storia ideale eterna",[12] reinterpretando le sofferenze subite in chiave santificatrice e identitaria. I modi di testimoniare sono tanti quante sono le esperienze e le personalità dei testimoni.

A misura che la figura del testimone si fa largo nella sfera pubblica, lo spazio mediatico si riempie di autobiografie, memorie, storie familiari, edizioni scolastiche, riduzioni teatrali e più in generale di una circolazione diffusa di spezzoni di archivio, spesso avulsi dal contesto espressivo delle singole testimonianze, che forgiano una memoria culturale sempre più orientata al racconto delle vittime. In questa progressiva socializzazione dell'esperienza dei lager gioca un ruolo centrale *Shoah* di Claude Lanzmann, monumentale opera prodotta tra il 1974 e il 1985, che per nove ore e mezzo intercala riprese dei "non luoghi della memoria" (i siti deserti dello sterminio) con interviste a chi quarant'anni prima si trovava lì. Le domande puntuali dell'intervistatore ("Faceva molto freddo?", "Può descrivere quel silenzio?", "Com'erano fatti i furgoni?"...) sollecitano risposte dettagliate non solo da parte dei soggetti intervistati (prevalentemente sopravvissuti), ma anche di altri ex internati che, mentre vedono il film, a loro volta dischiudono i propri ricordi di prigionia e si predispongono a condividerli con un uditorio e con un mercato editoriale sempre più ricettivi.[13]

Altre iniziative si apprestano a costruire un immenso archivio audiovisivo di memorie dei superstiti. La più mastodontica è quella intrapresa nel 1994 dalla Survivors of the Shoah Visual History Foundation di Spielberg: circa cinquantaquattromila videotestimonianze in quarantuno lingue e in sessantadue paesi nel mondo, strutturate secondo il classico schema in tre atti (prima, durante e dopo la guerra, in un rapporto di 20:60:20), ciascuno suddiviso in segmenti temporali e tematici più piccoli, in modo da favorire la raccolta e l'indicizzazione dei dati.[14] Da un certo momento in avanti tutti testimoniano, attingendo più o meno consapevolmente a un serbatoio di domande standard che danno forma ai ricordi personali dei sopravvissuti, orientandone il senso e l'organizzazione narrativa. Già Levi metteva in guardia contro la stilizzazione dei ricordi, spesso "influenzati da notizie che [*i testimoni*] hanno appreso più tardi, da letture o da racconti altrui".[15] Come sempre accade quando l'industria culturale interviene massicciamente per mediare tra la domanda e l'offerta, la quantità di testimonianze è inversamente proporzionale alla diversificazione dei suoi regimi espressivi. Più sono e più sono simili.

The Holocaust Experience

I *topoi* della memoria si radicano nel senso comune a tal punto che diventa possibile costruire resoconti falsi ma verosimili a partire dai frammenti che la massa di testimonianze autentiche ha reso familiari: i casi di Jerzy Kosiński,[16] Enric Marco,[17] Binjamin Wilkomirski,[18] Misha Defonseca,[19] Bernard Holstein[20] e di altri spacciatori di falsi ricordi di deportazione lo dimostrano fin troppo bene.[21] Ancora meglio lo dimostrano le reazioni difensive di chi, a cominciare dagli editori, pur avendo avuto sentore o notizia della natura contraffatta di questi scritti,[22] continua a

sostenerne la veridicità, appellandosi a un regime di verità diverso rispetto a quello banalmente fattuale.

Nell'introduzione alla quinta edizione italiana dei falsi *Protocolli dei savi anziani di Sion* (1938), Julius Evola sosteneva che "il problema della loro 'autenticità' è secondario e da sostituirsi con quello, ben più essenziale e serio, della loro 'veridicità'". Con argomenti speciosi non troppo dissimili, l'avvocato di Misha Defonseca, Justin Stares, scrive sul *Daily Mail* dell'1 marzo 2008:[23] "Non importa se il racconto è vero o parzialmente allegorico, è il frutto di un'assoluta buona fede, un grido di sofferenza e un atto di coraggio." Una giustificazione analoga si trova in un'intervista del *Messaggero Veneto* del 23 aprile 2008 a Véra Belmont, regista del film *Sopravvivere con i lupi* (tratto dal libro di Defonseca):[24] "Ho parlato del mio film con Simone Veil e lei mi ha detto che non conta se la storia sia vera o finta, l'importante è il messaggio che trasmette, il valore che dà alla memoria. La cosa più importante è che il pubblico riesca a identificarsi nella storia." Un po' come dire che le testimonianze sono vere, sempre e comunque, perché abbiamo bisogno che lo siano: la nostra identità collettiva non reggerebbe l'urto di una loro falsificazione. Alcuni commentatori arrivano ad accusare i detrattori delle false memorie di fare il gioco dei negazionisti,[25] senza considerare che sono proprio queste operazioni ingannevoli, sostenute da interessi smaccatamente ideologici e commerciali, a gettare un immeritato discredito sulla massa delle testimonianze autentiche.

Quali conseguenze epistemiche ha questo modo particolare di intendere le testimonianze, che porta a privilegiare l'aspetto sacrale e inviolabile della parola delle vittime (vere o presunte) a scapito di quello storico-documentario? Me ne vengono in mente tre, strettamente interrelate.

1. Innanzitutto il contenuto a cui le testimonianze rinviano non è tanto la realtà dinamica dei fatti, ammasso di eventi unici e irripetibili di cui si suppone che il testimone conservi tracce mnestiche più o meno precise. Lo spettatore non vuole sapere esattamente come sono andate le cose, né tantomeno riprodurre in sé le effettive sensazioni dei deportati al momento dell'arresto, la separazione dai famigliari, le selezioni e la sopravvivenza nei lager (come si dice nei film americani, *you don't wanna know*). Sentirsi *veramente* come i deportati non gli piacerebbe. Piuttosto, vuole sentire ciò che gli altri gli hanno detto di avere sentito, un distillato di esperienze terribili filtrate attraverso gli schemi familiari del racconto ben costruito. Le migliaia di voci e di volti che animano il database di Spielberg, e il vertiginoso corpus di altre storie che si moltiplicano attorno a quel modello egemone, valgono come esempi, varianti, illustrazioni di un unico evento tipo, *The Holocaust Experience*, la cui parabola emotiva – per traumatica che sia – si conclude con il ritorno alla vita normale, condizione imprescindibile affinché gli spettatori si possano immedesimare.

Ma, se l'oggetto della testimonianza è un tipo generale anziché un'occorrenza particolare, si capisce da dove viene l'argomento in difesa delle false memorie di Wilkomirski, Marco, Defonseca & C. Non importa se i loro ricordi non sono autentici; basta che siano compatibili con il sapere comune condiviso. "La gente crede solo a quello che sa già", scrive Umberto Eco nel *Cimitero di Praga* (2010),[26] salvo che quella che per lui è una battuta cinica messa in bocca a un personaggio abietto (il falsario autore dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*), per i simpatizzanti dei millantatori è una giustificazione affettuosa.

In fondo i finti testimoni con fantasie di deportazione sono individui disturbati che hanno preso in prestito le categorie del grande trauma per parlare indirettamente dei propri

piccoli traumi personali. Non sono stati deportati ad Auschwitz, ma magari sono stati abbandonati dai genitori in tenera età: dal punto di vista psicologico si potrebbe dire che anche questa è una catastrofe. Così, mentre svincolano "il dire vero dalla realtà dei fatti", i mitomani lo riallacciano a "un senso esistenziale di ordine più generale":[27] la Shoah come tipo, appunto. Perché impedirglielo, visto che l'esperienza di cui si appropriano è capitata a grandi linee ad altri (dunque di per sé è vera)? Non si potrebbe ammettere che gente come Wilkomirski tutto sommato "rivendica una legittimità del dolore più ampia e meno concretista, che può anche prendere la forma di quello che si potrebbe definire un patimento indiretto, per interposto corpo e soprattutto per interposto testo"?[28] La risposta è no, certo che no, a meno di non neutralizzare completamente la funzione scientifica delle testimonianze.

Apparentemente l'argomento "esistenziale" è affine al principio cardine della storia orale secondo cui, come già osservava Marc Bloch,[29] anche le testimonianze fallate possono costituire utili fonti per la ricerca storiografica. Una testimonianza apocrifa, contraffatta o menzognera non va necessariamente scartata, purché sia chiaro di cosa è testimonianza. Per quanto inaffidabile sul piano fattuale, resta comunque che il testimone ha voluto far credere alla verità della sua storia, e per gli storici può essere di estremo interesse indagare proprio le ragioni di tale falsa pretesa.

L'affinità con gli argomenti pro Wilkomirski è tuttavia solo apparente. Bloch non nega che la notizia delle mani mozzate dai tedeschi sia falsa ma, anziché escluderla dal novero delle fonti utili a studiare la storia della prima guerra mondiale, parte dalla sua dimostrata falsità per analizzare il contesto e l'Enciclopedia,[30] il sapere comune condiviso, in cui la notizia circolava presso i soldati francesi. Nel caso dei falsi testimoni della Shoah invece si pretende di tacitare ogni perplessità riguardo alla storia della testimonianza in

nome di una pretesa verità, al contempo soggettiva e universale (= esistenziale), della storia del testimone. La comunità degli interpreti è invitata a crederla vera a scatola chiusa, cioè prescindendo da qualsiasi considerazione critica riguardo all'identità del testimone (se corrisponda o no a quella dichiarata), alla sua effettiva presenza nel luogo in cui dice di essere stato, e all'affidabilità fattuale del suo resoconto.

2. La seconda conseguenza epistemica, oltre alla tendenza a tipizzare l'oggetto storico, è la delegittimazione del metodo scientifico come principio di selezione delle narrazioni più adatte. Al suo posto si insedia un principio di autorità ("ci credo perché lo dice lui/lei"), tale da scoraggiare qualsiasi supplemento di indagine circa l'attendibilità della testimonianza.

Un esempio rappresentativo, tra i tanti possibili, è il documentario-intervista di Giovanni Cioni, *Dal ritorno* (2015), interamente fondato sulle memorie di Silvano Lippi (1922-2014), ex soldato italiano in Grecia deportato a Mauthausen nel 1943. Il film non si presenta come una testimonianza tradizionalmente intesa su ciò che è stato, ma si concentra prevalentemente sul rapporto tra il regista e l'intervistato, e in ciò risiede la sua forza espressiva. Tuttavia alcuni dettagli (in pochi giorni Lippi sarebbe stato costretto da un kapò ad affogare un compagno in una tinozza, avrebbe vissuto una lunga serie di avventure e sarebbe stato arruolato nel *Sonderkommando* con il compito di estrarre i cadaveri dalle camere a gas) sembrano stridenti dal punto di vista storiografico, oltre che psicologico, tanto da far sorgere legittimi dubbi circa la permanenza di Lippi a Mauthausen, o quantomeno circa la precisione dei suoi ricordi a settant'anni dagli eventi. A ciò si aggiunga l'estrema docilità del regista che, da quanto si evince dal documentario, asseconda tutte le iniziative del testimone (cosa filmare, da quale angolazione ecc.) come se fosse

quest’ultimo a condurre il gioco. Benché gli indizi non portino necessariamente alla conclusione che il testimone abbia mentito, prudenza suggerirebbe di consultare gli storici prima di presentare il film a un festival di cinema documentario (il Cinéma du réel di Parigi), dove si presume che il rapporto complesso tra realtà e rappresentazione sia messo consapevolmente a tema. Invece non solo il regista evita ogni confronto con gli esperti ma, quando alcuni storici avanzano le loro riserve, i produttori, molto scioccati, se la cavano rispondendo che nel film quello che interessa è il profilo umano del Lippi e non le cose specifiche che racconta.

Concentriamoci su questo punto. Che la giustificazione sia formulata in buonafede o si tratti di una calcolata strategia di contenimento dei danni poco importa. Ciò che colpisce è il suo apparente candore. Anche ammettendo che un documentario possa disinteressarsi del valore di verità dei suoi enunciati, come si può ricostruire il profilo umano di un testimone senza interrogarsi sul suo grado di sincerità? A destare sconcerto è la pretesa che, anche ai fini dell’indagine psicologica, l’eventuale millanteria non costituisca un dato pertinente, mentre, nel caso, sarebbe stata semmai quella la cosa interessante da indagare, come fa per esempio Javier Cercas in *L’impostore* (2015), il suo libro su Enric Marco. La delega incondizionata al testimone non esautora solo gli storici o in generale gli “esperti”, ma l’idea stessa che la conoscenza sia un processo intersoggettivo fatto di verifiche incrociate, un confronto tra punti di vista nel tentativo di comprendere *come sono andate veramente le cose* (una frase di cui non ci si deve vergognare e che non ha alcun bisogno del ricorso alle abituali virgolette), e non una sommatoria di esperienze irriducibili in cui una vale l’altra – e non a caso si assomigliano tutte.

Insieme al metodo scientifico, viene spinta in secondo piano la consapevolezza, da parte della comunità degli

interpreti, dei vari passaggi di cui è composta la testimonianza come atto linguistico: dall’evento all’esperienza, dalla traccia mnestica all’attività cognitiva che la registra e la interpreta, fino al testo stesso della testimonianza e al suo rinculo sull’esperienza; ma anche le diverse interferenze e le distorsioni che potrebbero subentrare a ogni anello della catena. È il metodo a cui una comunità scientifica (intesa nel senso ideale di cui si è parlato) affida le proprie prospettive di progresso, che poi dovrebbero coincidere con quelle dell’umanità intera.

Il metodo storiografico prescrive di ricercare le fonti con curiosità e apertura, ammettendole anche quando sono contrarie ai propri desideri e aspettative. E poi interpretarle con gli strumenti della critica, restando nel perimetro della verificabilità, della coerenza e dell’economia relativa delle ipotesi, a garanzia di un confronto ragionevole e leale tra pertinenze e priorità diverse... Troppe buone intenzioni? Per questa via non si è mai andati all’inferno? Ma certo, anche perché naturalmente entra in gioco il rapporto tra scienza e potere che, come è noto, in sistemi di libertà ridotta tende a sbilanciarsi in favore del potere (raramente accade il contrario), ragion per cui chi si identifica con il metodo scientifico deve immaginarsi parte di una comunità interpretativa sufficientemente matura da riuscire a tutelare e a tenere sotto controllo il proprio sistema di equilibri. O almeno di una comunità scientifica che non perda di vista i suoi princìpi dichiarati, fondati sull’impegno a confrontarsi con un uditorio universale insieme al quale, per così dire, si “gioca pulito”, al riparo dai soprusi e dalle convenienze del potere. Se invece la storia del testimone è considerata vera a prescindere, a nessuno viene più in mente di interrogarsi sulle possibili distorsioni di cui si è detto.

3. Terza conseguenza, dunque, oltre alla delegittimazione della scienza e alla tipizzazione dell’oggetto storico: la parola *è* la cosa, come se attingesse direttamente al

substrato di eventi di cui parla (l'*esperienza in sé*, a rigore più impredicabile ancora della *cosa in sé*, che è tutto dire), senza fratture o elaborazioni intermedie: segno naturale, rivelazione, intuizione che va al di là del pensiero logico-discorsivo...

Il testimone non è qualcuno che, essendosi trovato "lì", nel mezzo degli eventi, attinge alle tracce fallibili della sua memoria per imbastire un racconto selettivo dei fatti a uso di chi "lì" non c'era e che, proprio perché non c'era, ha facoltà di interpretare la testimonianza con lo stesso impasto di credulità e scetticismo con cui interpreterebbe qualsiasi altro prodotto della discorsività umana. Piuttosto, il testimone è considerato come un frammento dell'evento stesso, catapultato nel presente senza filtri percettivi o mediazioni discorsive. Attraverso la sua presenza fisica, chi non era lì annulla la distanza tra passato e presente e viene gettato, per così dire teletrasportato, nel cuore dell'evento. A crederci fino in fondo si arriva a postulare un livello di esistenza ulteriore, oltre a quello della contingenza storica: una metadimensione ultramondana, inaccessibile se non per via di fede, che potrebbe entrare in contatto con la vita reale solo in rarissimi momenti di estasi ascetica o, appunto, attraverso il canale preferenziale delle testimonianze.

Idee del genere si trovano già in alcune scene sconvolgenti di *La Nuit* (1958), autobiografia in cui Elie Wiesel racconta la sua esperienza di giovane ebreo ortodosso cresciuto in una piccola comunità chassidica in Transilvania, deportato con la famiglia ad Auschwitz, separato per sempre dalla madre e le sorelle e trasferito a Buchenwald insieme al padre, il quale viene ucciso con un colpo in testa da un SS a poche settimane dalla liberazione. Nell'episodio centrale del libro il narratore-testimone, in procinto di perdere la fede, è costretto insieme ad altri prigionieri ad assistere all'impiccagione di un bambino e, chiedendosi dove sia Dio, sente una voce interiore che gli dice che è lì, appeso alla forca. È qui che nella scrittura di

Wiesel affiora il motivo del sacrificio religioso, ricollegabile all'*aqedah* (la storia di Abramo e Isacco) e ad altri episodi biblici in cui la devozione degli uomini è messa duramente alla prova da comportamenti divini a dir poco imperscrutabili. L'interpretazione mistica è ribadita ancora più esplicitamente in un famoso articolo del 1978[31] (ne riparleremo) dove Wiesel scrive che "L'Olocausto trascende la storia", è "l'evento ultimo, il mistero ultimo che non potrà mai essere compreso o trasmesso", e "i morti sono in possesso di un segreto che noi esseri viventi non possiamo e non siamo degni di conoscere".

Non affronterò le implicazioni teologiche di simili affermazioni, nelle quali la sofferenza delle vittime acquista il carattere di un'intensa unione con Dio, con tutte le conseguenze sconcertanti che se ne potrebbero trarre, tra cui l'idea che i nazisti siano stati lo strumento scelto dall'Onnipotente per rivelarsi agli umani attraverso il martirio di coloro che perirono nei lager. Invece è sull'enorme influenza esercitata dalle parole di Wiesel sulla riconfigurazione simbolica del ruolo di testimone che mi vorrei soffermare.

Mentre negli scritti di altri sopravvissuti l'atto di testimoniare è motivato da ragioni prevalentemente storico-documentarie, in Wiesel il testimone assume connotati messianici (è lui che usa questa parola). Chi era lì ha visto cose che gli altri non possono neppure immaginare. Cose che sfuggono a ogni descrizione, confronto, analisi o spiegazione, almeno secondo i parametri della logica umana. Eppure il testimone non può sottrarsi alla spinta insopprimibile, indotta da misteriose forze ultraterrene, di trasmettere agli altri il senso di qualcosa che per definizione non può essere trasmesso. L'oggetto della comunicazione impossibile è il cumulo di esperienze radicalmente traumatiche che convergono nel cosiddetto Olocausto, termine biblico che Wiesel impiega e popolarizza per

presentare lo sterminio nazista degli ebrei come “una sorta di tempesta cosmica che squarcia i cieli”, secondo l’espressione irriverente di Phillip Lopate.[32] Nessuno, neppure i testimoni, sa come interpretare i segni divini. Ma coloro che li hanno esperiti direttamente sono stati scelti per incarnare il mistero ultimo della fede in un Dio che non si lascia decifrare.

La storia del testimone e la storia della testimonianza si amalgamano in un unico racconto sapienziale, sulla falsariga del *Libro di Giobbe* e di altre narrazioni enigmatiche che mettono gli umani in una sorta di dialogo polemico con il Creatore. Eludere questo dialogo con domande piattamente referenziali è impertinente, e difatti a nessuno viene in mente di confrontare Wiesel sul piano storico e documentario. Di fronte al dolore altrui il silenzio è d’uopo, come per l’appunto si apprende dal *Libro di Giobbe*. E, se colui che soffre lenisce il proprio lutto con la fede in un impenetrabile movente divino, sarebbe stupido e crudele cercare di convincerlo del contrario. A maggior ragione in un contesto letterario, dove l’iperbole è la norma e ci si aspetta che gli eventi siano filtrati attraverso lo stile, non necessariamente realistico, dell’autore.

Effetti collaterali

Da qui in avanti le strade si biforcano. È possibile aderire, oltre che alla storia del testimone, a quella della testimonianza, riconoscendo la funzione messianica che Wiesel attribuisce al proprio ruolo. Oppure gli si può negare questo titolo, accordando al testimone il pieno diritto di ricordare e di raccontare la sua esperienza come meglio crede, ma non di imporre agli altri la sua lettura sacralizzante dei fatti. Non tutti i deportati erano ebrei, non tutti i deportati ebrei erano osservanti, e non tutti i deportati

ebrei osservanti credevano che Dio si fosse manifestato ad Auschwitz.

In Europa queste distinzioni sono rimaste chiare per decenni, e difatti l’interpretazione messianica è stata a lungo considerata come una tra le varie possibili descrizioni del fenomeno concentrazionario; senz’altro apprezzabile da un punto di vista letterario, ma poco accreditata sotto il profilo storico e politico (per esempio molto meno influente di quella, laicissima, che si ricava dagli scritti di Primo Levi). Negli Stati Uniti invece l’atteggiamento sacralizzante pervade il dibattito pubblico fin da quando, con tempi sfasati rispetto a quelli europei,[33] il tema del genocidio ebraico comincia a farsi largo nell’Enciclopedia collettiva.

L’interesse tardivo degli americani per la sorte degli ebrei sotto il nazismo è in larga parte tributario degli sforzi compiuti da Wiesel negli anni sessanta e settanta per ribaltare l’allora diffusa – e profondamente ingiusta – interpretazione colpevolizzante secondo cui gli ebrei erano in qualche misura responsabili di ciò che avevano subito durante la guerra: da una parte l’immagine degli ebrei passivi come “pecore al macello”, e dall’altra il sospetto serpeggiante che i sopravvissuti avessero dovuto compiere azioni deplorevoli per non soccombere nei lager.

Contro la duplice diffamazione Wiesel prese la parola durante un famoso simposio tenutosi a New York il 26 marzo del 1967 sotto l’egida della rivista *Judaism*. “Perché è consentito pensare all’Olocausto con vergogna? Perché non lo rivendichiamo come un capitolo glorioso della nostra storia eterna?”[34] chiedeva alla platea di intellettuali riunitisi per discutere dei “valori ebraici dopo Auschwitz”. Erano d’altronde gli anni in cui altre minoranze negli Stati Uniti, a cominciare dalle comunità afroamericane e LGBT, cominciavano a esibire i loro stigmi sociali come motivi di orgoglio identitario: “Black is beautiful”, “Gay is good”, “Say it loud, I’m black and I’m proud”, “Gays bash back”... Nel

caso degli ebrei si trattava di rivendicare il carattere "unicamente unico" del genocidio, qualitativamente diverso da tutti gli altri massacri della storia e perciò meritevole di un riconoscimento speciale; e al contempo la sua universalità, dimostrata anche dal fatto che il lessico dello sterminio si stava propagando al racconto di altri traumi storici ("i quartieri negri sono chiamati ghetti; Hiroshima viene spiegata con Auschwitz; il Vietnam è descritto nei termini che venivano usati una generazione fa..." si compiaceva Wiesel), segno che l'Olocausto stava diventando una metafora polivalente che parlava al cuore di tutti.

Fin da subito, l'interpretazione religiosa venne perciò messa al servizio di un programma etico e politico di ampio respiro: promuovere la memoria dello sterminio per sensibilizzare l'opinione pubblica sui pericoli passati e presenti dell'antisemitismo e, per estensione, di ogni altra forma di razzismo; far affiorare i ricordi sommersi delle minoranze perseguitate, in America come in altre parti del mondo, affinché le loro rivendicazioni fossero finalmente ascoltate e condivise da tutti; e, più nello specifico, rafforzare i legami di solidarietà degli ebrei americani con gli ebrei europei, ma soprattutto con gli israeliani, attraverso una grande narrazione identitaria che rievocasse e riattualizzasse i termini dell'alleanza biblica. Nulla di illegittimo in questo grandioso progetto di pedagogia globale, al netto degli usi strumentali che se ne potevano fare (e ne sono stati fatti). Ma indipendentemente dalla buona fede con cui venne formulato, il suo limite costitutivo era di ordine logico ed epistemologico.

Intendiamoci: non c'era nulla di sbagliato – anzi – nel rifiuto categorico di considerare disonorevole la condizione di vittima. Perché mai le vittime dovrebbero vergognarsi dei torti che hanno subito? Ma un conto è dire che le vittime sono assolutamente incolpevoli, altro è capovolgere i termini della questione per trasformare la vittimizzazione in motivo

di vanto. Anche perché – ed è qui che il ragionamento si inceppa – nella rivendicazione di Wiesel l'argomento particolaristico (l'identità di un gruppo che si riappropria della sua esperienza traumatica) si fondeva con la pretesa che quella esperienza ottenesse un riconoscimento universale.

Chiamare a raccolta un uditorio universale sulla scorta di argomenti particolaristici è un atto intrinsecamente contraddittorio. Per quale motivo il resto dell'umanità dovrebbe aderire alla tesi del destino "unicamente unico" degli ebrei? Per farlo, i non ebrei dovrebbero riconoscere al gruppo da cui sono esclusi uno statuto speciale, per così dire privilegiato, almeno nel senso paradossale in cui l'appartenenza al "popolo eletto" – uno dei concetti più fraintesi dell'ebraismo – può essere considerata un privilegio ("un'altra volta non potresti eleggere qualcun altro?" chiede l'ebreo della barzelletta a Yahweh). A parte il fatto che essere considerati un gruppo speciale non ha mai portato granché bene agli ebrei, il punto è che la presunta unicità del destino ebraico non viene sostenuta con dimostrazioni più o meno confutabili. Nel momento in cui alla logica del metodo scientifico subentra la persuasività della testimonianza carismatica, la dimensione argomentativa tipica del discorso storico viene definitivamente abbandonata. Il testimone va creduto a prescindere anche quando afferma che la sua è "un'esperienza messianica, non un'esperienza storica", e che quella degli ebrei è una storia "qualitativamente diversa da tutte le altre storie".[35]

Su che cosa, dunque, si dovrebbe reggere il consenso universale riguardo al carattere unicamente unico della memoria ebraica? Sulla condivisione empatica di un'esperienza indicibile e incomparabile che nessun vivente è degno di conoscere? Suvvia: mai come in questo caso è evidente il meccanismo del doppio legame, dove a fronte di un messaggio profondamente contraddittorio il destinatario

si trova impossibilitato a rispondere. Torna in mente la battuta di Groucho Marx, “Non vorrei mai far parte di un club che accettasse uno come me fra i suoi soci”; salvo che in questo caso si chiede ai non ebrei di far parte di un club che non li potrebbe mai accettare come soci.

A meno che l’adesione richiesta non sia solo di facciata, formale, appena sufficiente per segnalare la volontà di far parte del consesso civile per mezzo dell’esecuzione meccanica dei rituali commemorativi prescritti. È l’atteggiamento conformistico già criticato da Phillip Lopate in una polemica del 1989 contro l’interpretazione sacralizzante dell’Olocausto, quando ipotizzava che molti pseudocultori della memoria si inchinassero “al fascino di una retorica intimidatoria” senza convinzione, per pura convenienza, perché così si deve fare se si vuole essere ammessi in società.[36] Lo stesso atteggiamento opportunistico con cui, da qualche decennio a questa parte, una vasta gamma di personaggi in odore di xenofobia si reca a Yad Vashem o nei vari siti del trauma per sottoporsi a una sorta di lavacro lustrale, indispensabile per accedere a ruoli di responsabilità politica. Non importa se dopo il pellegrinaggio gli stessi personaggi ricominciano a discriminare o a perseguitare le minoranze che in quel momento hanno deciso di prendere di mira: l’omaggio alla memoria li ha per sempre immunizzati contro ogni accusa di razzismo.

Lo “sdoganamento” a buon mercato di soggetti opinabili non è tuttavia l’unico effetto collaterale della trasformazione simbolica della testimonianza di cui si è discusso in questo capitolo, ovvero del combinato disposto di: 1) generalizzazione dell’oggetto storico, portato da occorrenza a tipo, 2) delegittimazione del metodo scientifico e 3) identificazione delle parole con le cose. Altre conseguenze impreviste includono l’erosione della funzione

rappresentativa del linguaggio (si parla per fare asserti che possono essere giudicati veri o falsi) in favore della sua dimensione performativa (si parla per produrre effetti pratici sul mondo, ovvero per agire sulle abitudini e sui comportamenti altrui), come avviene per gli ordini, gli scongiuri e le formule magiche che non possono essere giudicati veri o falsi ma solo più o meno efficaci. Tra due o più discorsi in competizione per l'egemonia culturale vince quello che produce più effetti, più contraccolpi pratici, indipendentemente dal suo tasso di veridicità (di qui l'odierna insistenza sull'importanza delle "percezioni" in ambito politico e deliberativo: per esempio, se la gente si lascia convincere che esiste in Italia un gravissimo problema di criminalità legata all'immigrazione, indipendentemente da qualsiasi riscontro oggettivo, si ritiene giusto legiferare come se questo problema esistesse davvero).

Al contempo il pensiero argomentativo viene spinto ai margini da quello narrativo, con gravi perdite in termini di competenze critiche condivise, capacità di confronto reciproco e abilità di gestire i conflitti. Mentre l'argomentazione è intimamente dialettica, costretta com'è a inglobare al proprio interno la tesi che vuole contestare, la narrazione non ha alcun obbligo in questo senso: chi narra una storia ha l'insindacabile facoltà di decidere a quali personaggi dare spazio, tempo, voce e ragione.

Ecco perché, in un regime di verità prevalentemente narrativo, imperniato sul dogma dell'infallibilità del testimone, nessuno, al di fuori delle comunità specializzate, avverte il bisogno di interpretare le storie secondo i criteri intersoggettivamente verificabili di cui si è parlato. Piuttosto, ognuno si fida ciecamente del narratore a cui ha demandato la capacità quasi divinatoria di discriminare il vero dal falso. Alla lunga la comunità disimpara a esercitare con giudizio il proprio scetticismo, e le uniche storie degne di fiducia sono quelle che confermano le credenze già fissate a priori dalle proprie fonti di riferimento (mentre i racconti

degli altri vanno ritenuti falsi a prescindere): non è un caso che la credulità ingenua attecchisca di pari passo con la popolarità delle più disparate teorie del complotto. Ne derivano, tra le altre cose, una contrazione e una tecnicizzazione del concetto di “comunità scientifica”, respinto nel perimetro asfittico dei dipartimenti universitari, senza che il resto della comunità abbia la facoltà e le competenze per esercitare un controllo ragionevole su ciò che avviene al loro interno (cosa che di certo non giova alla salute anche scientifica dell’accademia).

Di qui la delega ai Guardiani. È naturale che se ne avverta il bisogno in un contesto di competizione selvaggia tra narrazioni particolari che aspirano al riconoscimento universale, in assenza di un luogo altro e indipendente (per quanto ideale) a cui riferirsi per soppesare la credibilità relativa di ciascuna. L’autorità carismatica dei Guardiani sostituisce il progetto illuministico di una diffusa consapevolezza critica di cui il metodo della corretta argomentazione è, o dovrebbe essere, il principale garante.

Meglio i Guardiani che niente, certo, specie se la loro azione contenitiva è messa al servizio di un principio di giustizia sociale che esclude dal novero dei discorsi ammissibili le manifestazioni di razzismo, sopruso e violenza cieca ai danni delle parti più deboli della società. Ma per quanto si possano condividere gli obiettivi ultimi perseguiti dalle politiche della memoria (*never again* è un’idea per la quale varrebbe la pena morire), il difetto tragico della loro impresa risiede nella contraddizione stridente tra i fini e i mezzi che sono disposte a impiegare. Per difendere i valori minacciati della democrazia i Guardiani fanno leva su un principio di autorità incontestabile che viceversa si addice a regimi di stampo totalitario. Non ci si sorprenda se a un certo punto lo stesso principio di autorità viene brandito da chi, con maggiore coerenza storica, lo impiega per promuovere i propri interessi *by any means necessary*: *America first*, l’Italia agli italiani, l’Ungheria agli ungheresi

ecc. È triste a dirsi, ma l'efficacia della narrazione "olocaustica" ne ha, sì, determinato l'egemonia culturale, ma anche la perversa mutazione in paradigma vittimario con cui chiunque può farsi scudo mentre avanza a spallate a spese delle vittime vere.

[1] Sul carattere epistemologico incerto delle testimonianze si rimanda a Bloch, 1949, e agli studi di Elizabeth Loftus sulle distorsioni della memoria personale (v. Loftus, 1979).

[2] "Il discorso storico non segue il reale, non fa altro che significarlo, continuando a ripetere è accaduto, anche se tale asserzione è sempre e soltanto l'altra faccia, il significato, di tutta la narrazione storica" (Barthes, 1967, p. 148 trad. it.).

[3] Degli abusi di memoria ho parlato in un altro libro (Pisanty, 2012), dove sostenevo che i tre principali dispositivi retorici di cui è fatta la cosiddetta memoria collettiva – banalizzazione, sacralizzazione e negazione – sono come tre ruote di uno stesso ingranaggio. La banalizzazione spettacolarizza e semplifica la storia per renderla più comprensibile, ma anche più sfruttabile commercialmente e ideologicamente. La sacralizzazione la chiude in una teca, la riverisce e la circonda di un cordone presieduto da appositi Guardiani che la difendono dai traffici dei banalizzatori e dagli assalti dei negazionisti, i quali – dal canto loro – la vandalizzano come meglio possono, senza esclusione di colpi. Che lo voglia o no, ogni dispositivo fa il gioco degli altri. I banalizzatori e i negazionisti innescano le reazioni difensive dei sacralizzatori i quali, a tutela della memoria, rivendicano un monopolio sempre più esclusivo dei suoi usi legittimi, secondo criteri insindacabili dall'esterno. I negazionisti accusano i sacralizzatori di piegare la memoria ai loro scopi inconfessati, e intanto si appigliano alle semplificazioni dei banalizzatori per insinuare che gli eventi di cui parlano siano tutti inventati. I banalizzatori traggono vantaggio dalla visibilità che la memoria acquista per mezzo di queste diatribe, e promuovono prodotti commemorativi di massa sempre più fruibili e sempre più docili all'uso.

[4] Peirce, 1877, pp. 357-371 trad. it.

[5] Wieviorka, 1988, p. 110 trad. it.

[6] Wiesel, 1958.

[7] Frank, 1947.

[8] Levi, 1947.

[9] Wieviorka, 1988, p. 101 trad. it.

[10] Améry, 1966.

[11] Levi, 1986, p. 163.

[12] Wiesel, 1967, p. 113.

[13] Sul ruolo dell'intervistatore in *Shoah* v. Feldman, 1994, pp. 90-103.

[14] Shenker, 2016, pp. 141-175.

[15] Levi, 1986, p. 10.

[16] Kosiński, 1965.

[17] Marco, 1978.

[18] Wilkomirski, 1996.

[19] Defonseca, 1997.

[20] Holstein, 2004.

[21] V. Bertolini, 2010 e 2016.

[22] Per esempio, come racconta David Mehegan sul *Boston Globe* del 31.10.2001 (cit. in Bertolini, 2010), Hilberg espresse seri dubbi sulla pseudo-autobiografia di Defonseca prima della sua pubblicazione. Ma Jane Daniel, editore di Mt. Ivy Press, decise di andare avanti comunque.

[23] Cit. in Bertolini, 2010, p. 104.

[24] Cit. in Bertolini, *ivi*, p. 103.

[25] Cfr. Harvey Peskin, presidente dello Psychoanalitic Institute of Northern California, "Holocaust Denial: a Sequel", in *The Nation*, 1.4.1999.

[26] Eco, 2010.

[27] Violi, 2008.

[28] *Ibid*.

[29] Bloch, 1994.

[30] Formulato da Umberto Eco (in Eco, 1975 e 1984), il concetto di *Enciclopedia* corrisponde alla rete (in perenne trasformazione) di conoscenze culturalmente registrate accessibili ai membri di una certa comunità linguistica in un dato momento della sua storia. È "l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche" (Eco, 1984, p. 109). In ragione della sua estrema vastità e apertura, l'Enciclopedia complessiva è conosciuta e "controllata" in modi diversi dai suoi utenti, senza che a nessuno sia dato di possederla integralmente. Vi è tuttavia una zona media, largamente compartecipata, di saperi condivisi la cui conoscenza è la condizione necessaria per potersi riconoscere (e per poter essere riconosciuti) come membri a pieno titolo di una certa comunità culturale. Le dispute attorno al controllo della

cosiddetta memoria collettiva (di cui si parlerà nel prossimo capitolo) riguardano per l'appunto i formati e i contenuti dell'Enciclopedia media.

[31] ELIE WIESEL, "Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction", *New York Times*, 16.4.1978.

[32] LOPATE, 1989, p. 56.

[33] Sulle cause storiche dello sfasamento tra la ricezione della Shoah in Europa e negli Stati Uniti si rinvia al fondamentale NOVICK, 1999.

[34] WIESEL, 1967, p. 113.

[35] EMIL FACKENHEIM, cit. in CHAUMONT, 2002, p. 102.

[36] LOPATE, 1989, p. 57.

3. Memorie collettive

Di chi è la memoria

"Memoria collettiva" è un concetto elusivo che presuppone l'estensione dei meccanismi della memoria individuale a livello sovraindividuale. Già la memoria individuale – intesa come dispositivo che seleziona, classifica, connette, immagazzina e recupera dati esperienziali pertinenti – è un oggetto di studio complesso e sfaccettato su cui la letteratura, la filosofia e la psicologia non hanno mai smesso di arrovellarsi. Ma, se anche ci si accontentasse di una definizione ingenua di memoria individuale come "ciò che una persona ricorda del suo passato", resterebbe il problema di come trasporre tale nozione ai ricordi culturalmente sedimentati con cui una comunità storica rappresenta le proprie esperienze salienti, perpetuandone l'immagine a uso delle generazioni successive.

Il motivo per cui è fuorviante considerare la memoria collettiva come un calco ingrandito della memoria individuale è che non è affatto chiaro chi o che cosa sia il soggetto composito a cui farebbe capo la memoria collettiva, e dove si trovi il dispositivo che la rende operativa. Come la *langue* teorizzata da Ferdinand de Saussure, si direbbe che si collochi "nel cervello di un insieme di individui", con tutte le ambiguità che questa locuzione comporta. Eppure il linguaggio della memoria è intriso di lemmi che rinviano al

campo semantico della proprietà, a dimostrazione che l'attribuzione a un soggetto, *l'esser sempre mio* dei ricordi,[1] si estende analogicamente dal possesso dei ricordi privati a quello dei ricordi collettivi.

Uno dei tratti distintivi della memoria – sia individuale, sia collettiva – è il fatto di essere sempre *di qualcuno* che la considera come la propria emanazione e perciò ritiene di poterne fare l'uso che vuole. Memoria – dice Paul Ricoeur – "è anche autodesignazione del proprio soggetto; in francese diciamo che ci ricordiamo. A questo titolo, la memoria è la nostra, e innanzitutto mia. I miei ricordi mi appartengono".[2]

Ecco perché, perfino nel caso in cui qualcuno rammenti male un evento (evocando dettagli inesistenti, travisandone il senso, sovrapponendo immagini diverse, omettendo elementi disturbanti ecc.), nessuno potrà mai spossessarlo di quel ricordo, per imperfetto che sia. Tutt'al più potrà contestare la veridicità della testimonianza (la manifestazione pubblica del ricordo privato), magari portando prove della sua inaccuratezza, ma i contenuti della rimemorazione – le tracce mnestiche di cui la testimonianza è espressione – resistono alla smentita. "Se da un lato a questo punto non posso garantire sulla verità dei fatti," ammette il narratore del romanzo di Julian Barnes *Il senso di una fine*, "dall'altra posso attenermi alla verità delle impressioni che i fatti hanno prodotto. È il meglio che posso offrire." Come a dire: questa memoria è mia (e io sono la mia memoria); può darsi che mi sbagli, so di non essere infallibile; ma, per quanto qualcun altro possa sollecitarmi a correggerne i contenuti ("guarda che ricordi male, le cose non sono andate come dici tu"), l'ultima parola spetta sempre a me ("sarà anche come dici tu, ma questo è ciò che mi ricordo").

Ora, se la piena titolarità del soggetto è inoppugnabile nel caso della memoria individuale, la faccenda si fa più complicata in rapporto alla memoria collettiva. Parlare della

“nostra memoria” implica che tutti gli individui facenti capo al “noi” condividano le stesse tracce mnestiche, o quantomeno un repertorio di tracce reciprocamente compatibili riferite agli stessi eventi, sia che si tratti di eventi esperiti in prima persona, sia che siano rivissuti vicariamente attraverso i racconti dei testimoni e attraverso le narrazioni imbastite a partire da essi dalle generazioni successive.

Mettersi d’accordo sulla rappresentazione più adeguata di eventi recenti (che ciascun attore-osservatore ha registrato in modo necessariamente soggettivo e parziale) è di per sé un’impresa problematica, come sa chiunque abbia assistito a una lite in famiglia, prima ancora che a un dibattimento giudiziario. Quando poi l’evento si colloca in un passato che va al di là dell’esperienza diretta, l’arbitrarietà della rappresentazione si fa ancora più evidente. Chi decide quali episodi vanno inclusi o omessi, quali dettagli meritano di essere enfatizzati, quali rapporti di causa ed effetto vanno istituiti, quali interpretazioni sollecitate, quali punti di vista privilegiati...? A chi spetta l’ultima parola nel caso in cui le versioni non collimino?

È questo, da Tucidide in poi, il ruolo assegnato alla storia: istituire un luogo esterno, pubblico, sufficientemente disimplicato dai fatti da poterne ricostruire la dinamica in modo il più possibile oggettivo, sulla scorta di documenti accessibili e di criteri intersoggettivamente verificabili. Certo, il carattere pubblico della storia non la rende immune dalla parzialità e dalla manipolazione ideologica, considerato che a questo punto non stiamo più parlando (come nel capitolo precedente) di un ideale scientifico astratto, avulso da ogni preoccupazione mondana, bensì di una comunità concreta – quella degli storici in carne e ossa – che opera nel contesto di un particolare assetto di poteri. La stessa scelta, da parte della storiografia classica, di privilegiare gli archivi ufficiali rispetto ad altre possibili fonti di informazione comporta una prospettiva istituzionale,

embedded, che riduce al silenzio gran parte dell'umanità. "Il giovane Alessandro conquistò l'India. / Da solo? / Cesare sconfisse i Galli. / Non aveva con sé nemmeno un cuoco?" chiedeva Bertolt Brecht in una famosa poesia del 1935 (*Domande di un lettore operaio*).

Proprio per includere le voci inascoltate degli oppressi nella rappresentazione pubblica del passato, e dunque per "rimettere in discussione la distinzione tra ciò che è storico e ciò che non lo è",[3] la storia orale contemporanea si è rivolta a nuove fonti, testimonianze, interviste, storie di vita quotidiana, che rimedino al pregiudizio costitutivo della "storia scritta dai vincitori". Dare spazio ai soggetti sottorappresentati, ampliare lo sguardo ai diversi modi possibili di vivere in una società, allargare la base della partecipazione non significa tuttavia annullare le distanze tra lo storico e le sue fonti. "Le redini del discorso, anche nella storia orale, restano nelle mani dello storico",[4] scrive Alessandro Portelli, pur sottolineando che lo storico è a sua volta un individuo storicamente collocato, come tale ben lontano dall'ideale di trasparenza e oggettività assoluta teorizzato dalla storiografia positivista. La dialettica tra storia e memorie (al plurale) viene perciò messa a tema, ridiscussa, decostruita anche, ma mai semplicemente dissolta: ne andrebbe degli obiettivi che la storia orale dichiara di perseguire, a cominciare dalla democratizzazione del concetto di "pubblico" che gli approcci più tradizionali tendono a far coincidere con le prerogative delle classi dominanti.

Chi viceversa riporta le rappresentazioni del passato sul piano esclusivo della memoria in qualche misura disconosce il carattere pubblico della storia. Che ne sia consapevole o meno, reintroduce un principio proprietario – *l'essere sempre mio* dei ricordi – nella gestione dei conflitti rimemorativi. Il problema non è tanto stabilire come sono andate veramente le cose, e neppure in quanti modi diversi

gli stessi eventi si prestano a essere raccontati, quanto rivendicare i diritti, la priorità del proprio punto di vista in rapporto a quegli eventi. C'è una prospettiva che prevale d'ufficio sulle altre. Il patrimonio da preservare è il ricordo inalienabile di un'esperienza che nessuna ricostruzione storica potrà mai svuotare dei suoi contenuti soggettivi. L'eredità da trasmettere è pertanto la narrazione unilaterale di tale esperienza, aderendo alla quale si acquisisce il diritto di autodesignarsi come "noi", contitolari della memoria e membri del consorzio deputato alla sua gestione. Il che, come si può intuire, solleva alcune importanti questioni, tutte riconducibili alla vaghezza del pronome "noi".

Noi chi?

Normalmente si ritiene che la memoria collettiva sia il frutto dell'incontro tra ricordi individuali diversi i quali, a fronte di esperienze comuni, si assestano su un racconto elasticamente inclusivo. La base della reminiscenza congiunta è l'esperienza compartecipata, ovvero il fatto di avere vissuto situazioni simili (in condizioni simili), come accade ai reduci di guerra o, più banalmente, ai compagni di scuola riunitisi a distanza di anni. Anche in questi casi è possibile, se non probabile, che i ricordi non coincidano perfettamente, ma non importa: di solito il reciproco riconoscimento dell'*esserci stati insieme* garantisce, se non altro, che i conflitti interpretativi vengano rappresentati o ripresentati all'interno di una cornice narrativa comune. Cosa succede, tuttavia, quando la comunità rimemorante si estende oltre i confini spaziotemporali di chi *era lì*, per comprendere sia coloro che all'epoca non erano ancora nati, sia coloro che si trovavano altrove e vivevano situazioni diverse? Si osservi che proprio su questa estensione si fonda la sopravvivenza culturale della memoria (cultura – dice Jurij Lotman – è la "memoria non ereditaria [*cioè non genetica*] di

una collettività", nonché l'insieme dei mezzi finalizzati alla sua organizzazione e conservazione)[5] e la continuità del "noi" a cui essa dà adito.

Già, ma noi chi? *The question will not go away*. Mentre la compresenza sul luogo dell'evento stabiliva un criterio empirico di appartenenza, e dunque un principio verificabile di contitolarità, con l'allargamento del consorzio i termini del rapporto si ribaltano. Nel passaggio dalla rimemorazione alla commemorazione, man mano che la memoria comunicativa entra nella sfera pubblica e diventa memoria culturale,[6] l'esperienza condivisa diventa quasi interamente indiretta e testualmente mediata. Di qui il ribaltamento: non siamo più "noi" a determinare il formato della memoria, contribuendovi con i nostri ricordi personali, ma è la memoria che stabilisce chi siamo "noi", e a quali condizioni possiamo designarci come tali.

Potenza dei racconti fondativi, finalizzati da un lato a creare comunità immaginate, e dall'altro a escludere chi non ci si ritrova o preferirebbe riconoscersi in un'altra storia. In ambito famigliare (primo laboratorio della memoria) il richiamo all'appartenenza può essere motivo di grandi scontri generazionali, e talvolta di dolorose cesure, qualora la continuità biologica della discendenza si emancipi dalla continuità culturale della memoria. Le storie degli avi perdono il loro carattere esemplare e appaiono, agli occhi delle nuove generazioni, come uno strumento di sopraffazione, ingombrante lascito simbolico il cui obiettivo inconfessato è assicurare l'immortalità degli uni a scapito della libertà degli altri (libertà di immaginarsi protagonisti di storie radicalmente diverse), a meno che la memoria non si imponga in modo talmente perentorio da scoraggiare qualsiasi narrazione alternativa, prendere o lasciare, dove però chi lascia rinuncia anche a tutti i benefici che derivano dall'inclusione in un qualsivoglia "noi".

Quando una memoria si fa largo fra le altre possibili, i membri del gruppo che si agglomera attorno a essa ristrutturano i propri ricordi personali in modo conseguente. La misura dell’appartenenza è il grado di compatibilità tra le esperienze vissute e il formato della narrazione egemone. C’è chi farebbe carte false pur di adattare la propria autobiografia alle categorie prescritte dal modello dominante, come si evince dall’elisione del capitolo fascista dagli annali di molte famiglie italiane nell’immediato dopoguerra. C’è chi si limita a ricalibrare le pertinenze, ponendo l’enfasi su alcuni dettagli (la volta che il nonno non partecipò a una parata militare) e sorvolando su altri (il fatto che non ci andò perché aveva il morbillo). Ma perfino quando le memorie personali e famigliari sono conformi ai valori promossi dalla memoria culturale in quel momento prevalente, come per esempio è accaduto nel dopoguerra ai ricordi di coloro che parteciparono alla Resistenza, resta comunque un avanzo di esperienza irriducibile ai ruoli del racconto canonico. Dove vanno a finire i ricordi privati che resistono alla messa in forma della memoria pubblica?

Ricordi latenti

Strettamente connessa al diverso statuto – individuale o collettivo – del soggetto rammemorante vi è una differenza cruciale segnalata, fra gli altri, da Umberto Eco. È impossibile dimenticare volontariamente ciò che la memoria individuale ha registrato e, per quanto ci si sforzi di dimenticare un dispiacere, un trauma o una brutta figura, il ricordo di queste esperienze non sbiadisce se non per effetto di meccanismi psichici sui quali non abbiamo alcuna presa cosciente (si narra che, non riuscendo a darsi pace in seguito all’allontanamento di Lampe, fedele maggiordomo, Kant avesse annotato l’istruzione “Dimenticare Lampe”, di

fatto rinvigorendone il ricordo ogni volta che l'occhio gli cadeva sull'appunto). Al contrario, dice Eco,

> le culture si presentano proprio come dispositivi che non soltanto servono a conservare e a tramandare le informazioni utili alla loro sopravvivenza in quanto culture, ma anche a cancellare l'informazione giudicata eccedente. La cultura non fa dimenticare agli individui quello che sanno ma tace loro quello che non sanno ancora.[7]

Affinché un ricordo cessi di esistere per le generazioni future, è sufficiente espungerlo dai libri di storia, smettere di raccontarlo, rimuoverlo dall'Enciclopedia media (quella parte della semiosfera frequentata dalla maggior parte dei membri di una comunità). Dopo un po' che non se ne parla, nessuno (o quasi) ci penserà più.

Che la memoria serva anche a cancellare informazioni giudicate eccedenti non è necessariamente un male.[8] È vero che l'arte della dimenticanza è la sciagurata specializzazione dei "commissariati degli archivi",[9] addetti alla censura, al ritocco e allo scontornamento di fatti sgraditi al regime di turno. Ma è altrettanto vero che la dimenticanza è una condizione indispensabile alla sopravvivenza degli individui e dei gruppi, pena il sovraccarico di informazioni e la conseguente perdita delle facoltà cognitive fondamentali. "C'è un grado d'insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà", scriveva Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale*. Tanto più – chiosa Eco – che lo sfrondamento dei dettagli inutili, o presunti tali, dall'Enciclopedia di una cultura non significa che essi vadano definitivamente persi. Piuttosto, entrano in una zona di latenza, sepolti in archivi specializzati, virtualmente accessibili e potenzialmente attualizzabili qualora nuove circostanze ne sollecitino la riesumazione.

> Le informazioni eccedenti [...] sono per così dire "surgelate" e basta che l'esperto le vada a prelevare e le metta nel forno a microonde ed esse si riattualizzano.[10]

Lasciando per il momento da parte il problema di come gli esperti decidano quali parti sepolte dell'archivio vadano riesumate, la domanda è: chi decide quali, tra le informazioni scongelate dagli esperti, meritano di essere incluse nella memoria collettiva? Chi, in altre parole, ha i titoli per decretare che vale la pena immettere una certa informazione in quella porzione dell'Enciclopedia media che concerne il modo in cui una comunità rappresenta il proprio passato a fondamento della propria identità presente?

Eco descrive l'incessante lavoro di ristrutturazione dell'Enciclopedia come un processo quasi spontaneo, tendenzialmente slegato dall'iniziativa di soggetti particolari a cui imputare la decisione di includere alcune informazioni a scapito di altre negli scaffali della memoria condivisa:

> La dimenticanza-filtraggio operata dall'Enciclopedia Media non dipende né dalla volontà di un singolo né da un atto cosciente di volontà collettiva: si stabilisce per una sorta di inerzia, talora persino per cause naturali, come la cancellazione di tutto quello che concerneva Atlantide, se è mai esistita.[11]

Se oggi non ricordiamo che fine ha fatto Calpurnia dopo la morte di Cesare – osserva Eco – o se non sappiamo i nomi di tutti coloro che parteciparono alla battaglia di Waterloo, non c'è bisogno di imputare tali omissioni a una precisa volontà di manipolazione da parte di chicchessia: sono cose che capitano. Da qui l'immagine di un'Enciclopedia-memoria impersonale, aprogettuale, sganciata da ogni *agency*, al contempo autopoietica e in balia dei cataclismi più o meno naturali.

Viene tuttavia da chiedersi se questo modello risolutamente antintenzionalista non risenta degli esempi caricaturali con cui Eco – a scanso di ogni sovrainterpretazione cospirazionista dei fenomeni culturali – illustra i princìpi della rimozione-filtraggio. Se, al posto dell'identità dei combattenti a Waterloo o della vedovanza

di Calpurnia, eleggesse a casi esemplari altre dimenticanze ideologicamente più pregnanti, l’immagine di una memoria che si inabissa e riaffiora dai flutti incontrollabili del tempo rivelerebbe alcuni limiti. È difficile, per esempio, non riconoscere una qualche intenzione o *agency* nell’amnesia dell’Italia postbellica circa i propri trascorsi razzisti,[12] o nel mancato ricordo dei caduti dell’Armata rossa per la conquista di Berlino nelle pur cospicue pratiche memoriali della Germania riunificata, o ancora nell’esclusione sistematica di Marek Edelman, comandante bundista dell’insurrezione del ghetto di Varsavia che nel dopoguerra scelse di rimanere in Polonia anziché emigrare in Israele, dalle commemorazioni israeliane di quell’evento. Non sono semplicemente cose che capitano: qualcuno le fa capitare. Magari non un’unica agenzia, un soggetto preciso, una mente diabolica a cui tutto fa capo. Piuttosto, un cumulo di amnesie, disattenzioni, omissis, microdecisioni contingenti talvolta anche conflittuali tra loro, eppure convergenti nella tendenza a stendere un velo su alcuni fatti la cui rievocazione in quel momento non serve agli scopi di nessuno.

Che cosa manca al modello enciclopedico, così come formulato da Eco? Il riferimento al potere, ossia alla facoltà disomogeneamente distribuita di intaccare la forma e la sostanza dei processi commemorativi. Il fatto è che la memoria collettiva non funziona alla maniera di *Wikipedia*: non è un’enciclopedia libera e aperta a chiunque desideri aggiungerne o modificarne le voci. Vi si accede più facilmente come lettori che non come autori, specie quando essa riguarda eventi carichi di effetti contestuali sul presente, come nel caso della seconda guerra mondiale. Senza bisogno di tirare in ballo la Spectre o il Grande fratello, è evidente che la memoria è soggetta a meccanismi di *gatekeeping* e di *agenda-setting* che la espongono alle pressioni incrociate di agenzie variamente motivate, e

variamente potenti, in competizione per il controllo delle risorse cognitive. Come ha spiegato Maurice Halbwachs,[13] la memoria è funzionale agli interessi, alle sensibilità e ai progetti di chi la gestisce, e i filtri culturali che selezionano gli episodi ritenuti memorabili dipendono dalle preoccupazioni e dai pensieri dominanti delle società a cui fanno capo. Di conseguenza, il modello enciclopedico di una memoria cieca e priva di intenzioni va rivisto alla luce dell'ovvia constatazione che, nella massa di nodi interconnessi che costituiscono il sapere comune condiviso, alcune articolazioni (quelle più coinvolte nell'autodefinizione dei gruppi) sono attentamente presidiate, incessantemente reiterate, e al contempo esposte agli assalti di soggetti alternativi desiderosi di assumerne il controllo.

Lo dimostrano le numerose diatribe che da decenni divampano attorno alla gestione delle risorse commemorative (non solo in riferimento alla Shoah): dispute talmente frequenti da far pensare che la lotta per il controllo della memoria non costituisca un fenomeno aberrante, bensì il motore del suo stesso ingranaggio. Proprio perché fondata su una concezione patrimoniale della storia, la memoria non può che generare conflitti tra appropriazioni diverse del passato, concentrazioni di potere, *joint-ventures*, violazioni di copyright, *take-overs* amichevoli o ostili, per usare metafore commerciali che suonano decisamente inopportune alla luce della gravità della materia storica contesa, ma che rinviano allo stesso campo semantico di termini considerati più appropriati come *eredità*, *lascito*, *patrimonio*, *valore* e *appartenenza*.

My Holocaust

Nell'aprile del 2003 viene inaugurato a Gerusalemme un percorso commemorativo che collega il museo di Yad

Vashem (il monumento nazionale allo sterminio degli ebrei d’Europa) al grande cimitero militare del monte Herzl in cui sono sepolti i personaggi principali del sionismo, tra cui lo stesso Theodor Herzl. La funzione simbolica del percorso è evidente: sancire l’unione tra le due memorie, quella della Shoah e quella del sionismo, per sottolineare il rapporto di causa ed effetto che lega la prima alla seconda. Un nesso che oggi tendiamo a dare per scontato, perlomeno a livello di senso comune, peraltro non senza alcune buone ragioni. Non c’è dubbio che le ondate di violenze che per secoli (anche prima dell’avvento del nazismo) si abbatterono sugli ebrei d’Europa fossero connesse alla loro vulnerabilità di minoranza. E non c’è dubbio che per molti ebrei, sebbene non per tutti, le persecuzioni alimentassero l’utopia di uno stato ebraico autodeterminato in cui sentirsi finalmente al sicuro (non a caso il sionismo attecchì con particolare vigore nei paesi dell’Europa orientale in cui le violenze antisemite erano più diffuse).

Il rapporto storico tra la Shoah e il sionismo è tuttavia molto meno lineare di quanto non appaia al visitatore di Yad Vashem che, all’uscita del museo, è invitato a ripercorrere in leggera salita (*aliyah*, “salita”, è il termine ebraico per l’immigrazione in terra di Israele) le tappe fondative dello stato ebraico. Dalle rivolte nei ghetti alle partenze, dalla dichiarazione di indipendenza ai discorsi di David Ben Gurion, l’impressione è che il sionismo sia la naturale conseguenza delle persecuzioni culminate con la Shoah. Iscritto nella topografia del luogo, il passaggio dalla distruzione alla rinascita implica un’interpretazione teleologica dello sterminio e rinsalda in un’unica narrazione le azioni dei combattenti e i destini delle vittime, assurte (volenti o nolenti) al ruolo di martiri. Ecco un caso lampante di appropriazione della memoria: certo non il più immotivato, considerato che Israele è in fondo l’unico paese al mondo in cui gli ebrei costituiscono la maggioranza numerica. Ma comunque sintomatico di una presa di

possesso la quale finisce per tagliare fuori tutti quegli ebrei (per non parlare delle altre vittime del nazismo) che nel dopoguerra mantennero la loro identità diasporica senza necessariamente riconoscersi nella grande narrazione sionista.

Che c'è di male a rivendicare diritti sulla memoria di cui si è titolari e di usarla in funzione dei propri interessi attuali? obiettano alcuni sionisti odierni, tra cui spicca per schiettezza Elhanan Yakira, professore di filosofia all'università di Gerusalemme.[14] "Gli ebrei, gli israeliani e i sionisti hanno il diritto morale di parlare dell'Olocausto come e quando vogliono. Abbiamo il diritto morale (seppure non l'obbligo, beninteso) di strumentalizzare l'Olocausto." Mettendo da parte l'assunto di fondo, di per sé problematico (l'idea che la memoria sia un bene sfruttabile in qualsiasi modo da chiunque ne detenga il controllo), resta comunque inevasa una domanda fondamentale. Che fare nel caso in cui tra gli eredi delle vittime non vi sia accordo unanime su come e quando esercitare il presunto diritto di strumentalizzare l'Olocausto? A chi spetta l'ultima parola? A giudicare dall'intransigenza con cui delegittima le voci dissenzienti (per esempio quelle degli israeliani che si dichiarano postsionisti), tacciandole di antisemitismo negazionista, si direbbe che per Yakira gli unici titolari della memoria siano, guarda caso, coloro che la pensano esattamente come lui.

Ma la questione è più complessa di una disputa proprietaria tra ebrei, sionisti e israeliani (tre categorie che Yakira fatica a distinguere) attorno alla questione di chi ha il diritto di possedere e controllare la memoria. Se anche si ammettesse che la voce del sionismo abbia i titoli per imporsi sulle altre, e se anche si trascurassero le marcate differenze tra le diverse correnti del sionismo passato e presente, resterebbe il problema di come motivare il ritardo storico con cui Israele riconobbe il proprio legame con la

Shoah. Diversamente da quanto suggerito dal percorso alberato tra il museo del genocidio e il cimitero degli eroi sionisti, il nesso tra le due memorie non è un fatto naturale e autoevidente sganciato da ogni *agency* umana.

Fin dagli anni quaranta lo sterminio è stato, sì, oggetto di innumerevoli discussioni, atti parlamentari, proposte di legge, pressioni politiche da parte della sinistra sionista, di Yad Vashem (organizzazione riconosciuta dalla Knesset nel 1953 ma già attiva durante la guerra) e di altre associazioni affini che chiedevano al governo dello stato ebraico di inglobare il ricordo dei deportati nelle commemorazioni ufficiali.[15] Ma per diversi anni la linea ufficiale fu un'altra. Lungi dall'identificarsi con le vittime dei nazisti, molti ebrei nati in Palestina o trasferitisi prima della guerra guardavano gli ebrei diasporici con diffidenza, se non addirittura con disprezzo. Accusati più o meno velatamente di remissività, di "mentalità del ghetto" e – chissà – forse anche di collaborazione con il nemico, gli ex deportati rappresentavano l'esatta antitesi dell'autostereotipo nazionale: quello dei cosiddetti *sabra*, i "fichi d'India", metafora di un popolo tenace, capace di sopravvivere in ambienti ostili, combattivo e ispido, seppur intimamente dolce.

Gli unici episodi della recente storia ebraica-europea ritenuti meritevoli di essere celebrati in pubblico erano all'epoca l'insurrezione del ghetto di Varsavia e altre manifestazioni di resistenza attiva, tra cui le lotte partigiane nelle foreste dell'Europa orientale. Il resto andava ricordato in silenzio, privatamente, come si addice ai riti del lutto. Per i sopravvissuti giunti in Israele nel dopoguerra l'ingiunzione morale non era pertanto "non dimenticare" ma, al contrario, voltare pagina, cambiare nome, abbandonare le lingue e le culture d'origine e lasciarsi al più presto il passato alle spalle.[16]

A riscattare i ricordi dalla latenza fu l’impatto mediatico del processo Eichmann (1961) che, come è noto, per la prima volta puntò i riflettori di mezzo mondo sulle testimonianze degli ex deportati. Di nuovo, la svolta fu meno fortuita di quanto un modello enciclopedico depurato di ogni riferimento all’esercizio del potere sarebbe in grado di spiegare. Come ha raccontato Hannah Arendt,[17] il processo fu sapientemente pianificato dall’allora primo ministro David Ben Gurion, il quale lo considerò come un’occasione per impartire al mondo un complesso di lezioni funzionali alla difficile sopravvivenza del giovane stato israeliano: diffondere la consapevolezza sulla Shoah, pungolare i sensi di colpa delle nazioni per ottenerne l’indispensabile sostegno politico ed economico, galvanizzare le nuove generazioni di israeliani, integrare i nuovi arrivati, costruire e rafforzare un senso di identità nazionale, convincere gli ebrei della diaspora che senza la protezione di uno stato non avrebbero mai potuto sentirsi al sicuro nel mondo, affermare la sovranità e la potenza di Israele contro i nemici che ne invocavano la distruzione.[18]

Nulla di riprovevole in questa operazione di pedagogia nazionale, posto che ogni narrazione identitaria è fondata su analoghi usi strumentali della storia, ed è normale che un grande statista, quale Ben Gurion indubbiamente era, sfruttasse qualsiasi risorsa, materiale o simbolica, utile al perseguimento dei suoi obiettivi strategici. Fatto sta che il passaggio dalla rimemorazione alla commemorazione fu patrocinato e reso possibile dalla dirigenza israeliana con il preciso scopo di enfatizzare i legami di continuità tra i crimini del nazismo e la storia millenaria dell’antisemitismo, dalle persecuzioni faraoniche alle più recenti guerre con i paesi arabi confinanti. Viene da chiedersi se, senza l’intervento di Ben Gurion (e di tutte le organizzazioni che da tempo premevano affinché si decidesse a fare di Israele il centro mondiale della commemorazione della Shoah), il

ricordo dello sterminio ebraico non sarebbe rimasto congelato negli archivi degli storici così come, in assenza di analoghe mediazioni, il genocidio dei rom e dei sinti occupa tuttora un posto marginale nella memoria e nelle coscienze europee (quanti conoscono il termine *porajamos*, “devastazione”, corrispettivo romaní dell’ebraico *shoah*?).

Quella israeliana non fu però l’unica appropriazione strategica della memoria. L’eco internazionale del caso Eichmann risvegliò l’interesse della comunità ebraica statunitense, fin lì poco attiva sul fronte delle commemorazioni e desiderosa piuttosto di integrarsi nell’American way of life, sia pure con la strisciante sensazione di avere abbandonato gli ebrei d’Europa al loro destino durante la guerra.[19] Le organizzazioni ebraiche americane (American Jewish Committe, Anti-Defamation League, American Jewish Congress e altre) insistevano sulle radici psicologiche comuni a ogni forma di pregiudizio, temendo che l’immagine degli ebrei come vittime contribuisse all’emarginazione della comunità ebraica negli Stati Uniti, mentre i (pochi) film e spettacoli teatrali dedicati alle atrocità antisemite – a cominciare dall’adattamento drammaturgico dei diari di Anna Frank nel 1955 – ne ricavavano lezioni universalizzanti che all’epoca nessuno condannava come furti (come viceversa sarebbe accaduto più avanti: “Stealing the Holocaust”, scriverà il critico Edward Alexander nel 1980 a proposito di quell’adattamento).[20] Quand’ecco che il processo di Gerusalemme e le polemiche che lo accompagnarono (in particolare il dibattito suscitato dal contestatissimo reportage di Arendt) aprirono il varco a una nuova sensibilità nei confronti del binomio Israele-Olocausto, nonché a una più convinta militanza delle organizzazioni ebraiche americane in favore della sopravvivenza dello stato ebraico.

Negli anni successivi, man mano che giungevano notizie delle travagliate vicende mediorientali – dalla guerra dei sei

giorni (1967) alla guerra dello Yom Kippur (1973), dall’assassinio degli atleti israeliani alle olimpiadi di Monaco (1972) al dirottamento di Entebbe (1976) –, si acuiva, presso molti ebrei americani, la percezione di una minaccia antisemita crescente, negli Stati Uniti come nel resto del mondo. Si può discutere se l’impressione di un pericolo incombente fosse suffragata da dati reali o non fosse almeno in parte alimentata dai media, dalla pretesa sionista che al di fuori di Israele non ci fosse e mai ci sarebbe stato un posto sicuro per gli ebrei, dall’uso sempre più diffuso del lessico dello sterminio nel discorso politico (che portava a esacerbare i toni delle discussioni), e – più nello specifico – dall’impiego di slogan antisemiti sull’“imperialismo sionista” da parte di alcuni militanti afroamericani che suscitarono grande apprensione presso la comunità ebraica in America. Di certo vi contribuirono le ostilità e la retorica bellicosa dei paesi arabi confinanti (“cancellare Israele dalla carta geografica”). Fatto sta che, nelle parole di Benjamin Epstein, direttore dell’Anti-Defamation League, “le antenne dei più attenti fra noi al clima della sicurezza ebraica in America vibravano vigorosamente. [*Nel 1970*] eravamo convinti che – dopo l’aureo ventennio 1945-1965, in cui la sicurezza degli ebrei era via via aumentata – il pendolo oscillasse nella direzione opposta”.[21]

Intanto, al grido di “Never again!”, Meir Kahane riscuoteva consensi accusando i portavoce ufficiali dell’ebraismo statunitense di scarso spirito di autodifesa. Temendo che Kahane si accaparrasse il monopolio retorico dell’Olocausto, le istituzioni ebraiche si decisero perciò ad agire con maggiore risolutezza. Lo “scudo dell’Olocausto” – come nel 1982 lo avrebbe definito Michael Berenbaum,[22] futuro direttore dell’Holocaust Memorial Museum di Washington – andava potenziato.

Fu in quel contesto che il 16 aprile 1978 la NBC mandò in onda la prima puntata della miniserie TV in quattro parti

Holocaust, sceneggiata da Gerald Green e diretta da Marvin Chomsky. Il lancio fu accompagnato da una massiccia campagna pubblicitaria coordinata dalla NBC insieme all'Anti-Defamation League e all'American Jewish Comittee, che distribuirono milioni di *brochures* informative, organizzarono serate di presentazione in tutto il paese, proposero alle scuole progetti didattici integrativi e coinvolsero i principali quotidiani americani in un lavoro propedeutico alla visione dello sceneggiato. L'impatto fu enorme – circa cento milioni di spettatori per sette ore e cinquantacinque minuti di programmazione in *prime time* – e si dice che "agli americani siano state impartite più informazioni sull'Olocausto in quelle quattro serate che in tutto il trentennio precedente".[23]

Perché proprio allora? Perché un grande network statunitense, determinato a ottenere il massimo profitto dai propri investimenti (non per niente la programmazione di *Holocaust* fu interrotta da frequenti break pubblicitari), nel 1978 puntò sulla storia di una famiglia ebraica tedesca perseguitata, deportata e falcidiata dai nazisti in Ucraina e in Polonia? Non bastava la memoria delle violenze storiche e degli stermini commessi sul suolo americano per mettere il pubblico di fronte a una narrazione terribile e coinvolgente?

Le motivazioni che indussero la NBC a investire sullo sceneggiato erano di ordine commerciale: si trattava di rispondere al successo incassato l'anno prima dalla ABC con *Radici,* sempre di Marvin Chomsky. E difatti l'impianto narrativo di *Holocaust* richiamava quello già collaudato dal network rivale con *Radici*: la narrativizzazione in forma di saga familiare di uno dei più abominevoli crimini storici subiti da un gruppo etnico "razzistizzato". L'intento pedagogico di *Holocaust* – sensibilizzare gli americani, e il mondo intero, su un trauma storico che il caso Eichmann aveva riattualizzato, ma che ancora non aveva proiettato nel cuore dell'Enciclopedia – era senz'altro al centro della

campagna di lancio del prodotto televisivo; ma a farsene carico furono principalmente le organizzazioni ebraiche alle quali la *historical fiction* di Green e Chomsky fornì un canale di divulgazione straordinariamente efficace.

Resta da capire perché gli spettatori americani aderirono con tale slancio all'iniziativa della NBC. Appassionandosi alla storia della famiglia Weiss, si proiettarono nella memoria del genocidio ebraico (incorporata nella grande narrazione americana) a dispetto – o forse in virtù – della distanza geografica, temporale, politica e culturale che li separava dal trauma in questione. L'ipotesi di Robert Wuthnow[24] è che, in uno scenario (post-Vietnam e post-Watergate) di sbando politico e di crisi morale, la visione di *Holocaust* costituì per gli americani una sorta di lavacro, un rituale pubblico tramite il quale riaffermare i valori della nazione in antitesi rispetto al "male assoluto" che fu il nazismo. I critici più entusiasti elogiarono l'efficacia con cui *Holocaust* induceva il pubblico a immedesimarsi non solo con i membri della borghesissima famiglia Weiss (bianca di nome e di fatto), ma fino a un certo punto anche con gli stessi ufficiali nazisti, i quali non venivano raffigurati come una manica di sadici assetati di sangue, bensì come mediocri arrivisti smaniosi di assecondare le richieste dei capi. La questione etica era esposta con didascalica chiarezza: come vi sareste comportati voi, cari telespettatori, se vi foste trovati in circostanze analoghe? Avreste avuto il coraggio di opporvi?

Se ne ricavava una lezione universale sul valore della responsabilità individuale, come da narrazione fondativa americana. La stessa lezione che avrebbe ispirato il progetto dell'Holocaust Memorial Museum annunciato dall'amministrazione Carter sei mesi dopo la messa in onda di *Holocaust* (la tempistica non è casuale: Carter doveva farsi perdonare dalla comunità ebraica il supporto alla causa palestinese e la vendita di sessanta caccia F-15 all'Arabia Saudita), salvo generare infinite discussioni su quali altre

minoranze perseguitate avessero diritto di rappresentanza all'interno del museo (il dibattito sul genocidio armeno fece sfiorare l'incidente diplomatico con la Turchia).[25]

Va da sé che una simile "americanizzazione della memoria" (l'espressione è di Berenbaum, che tuttavia non la intendeva in senso peggiorativo) non poteva che comportare una ipersemplificazione spettacolare della storia dello sterminio, appiattita su schemi narrativi ipercollaudati come si conviene a qualsiasi prodotto ben confezionato dell'industria culturale. Mentre arrotondava gli spigoli della storia, lo sceneggiato di Marvin Chomsky trasformava l'Olocausto in artefatto culturale facile da afferrare, pratico da maneggiare e pertanto accessibile a chiunque avesse dimestichezza con i valori proclamati dalle democrazie occidentali, da un lato, e con le regole dello *show business*, dall'altro. Ma la banalizzazione era il prezzo da pagare affinché la memoria del trauma trascendesse i confini ristretti del gruppo vittimizzato e si propagasse verso il centro dell'Enciclopedia, stilizzandosi man mano che i ricordi pulsanti dei testimoni si cristallizzavano in motivi narrativi e categorie concettuali ad ampio spettro, in grado di addensare attorno a sé il consenso di una comunità allargata. "L'Olocausto appartiene ora alla cultura occidentale e, in America, rappresenta l'esperienza assoluta. [...] Abbiamo preso un evento europeo e l'abbiamo integrato nella cultura americana", avrebbe scritto Berenbaum nel 1998.[26]

Le polemiche non tardarono a manifestarsi. Il giorno stesso della prima puntata il *New York Times* pubblicò un articolo di Elie Wiesel – *Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction*[27] – in cui l'autore accusava la miniserie di raffigurare "ciò che non può e che non deve essere rappresentato". La pretesa di mostrare direttamente le modalità dello sterminio (fucilazioni, corpi nudi insanguinati, fosse comuni, torture, fino alle gassazioni dell'ultima

puntata) era per Wiesel abominevole, non solo perché nessuna ricostruzione in studio avrebbe mai potuto risultare sufficientemente realistica, ma soprattutto perché l’idea di riprodurre l’orrore dei lager per mezzo di artifici cinematografici era di per sé oscena e invereconda. “Falso, offensivo, scadente: come produzione televisiva, il film è un insulto a coloro che sono morti e a coloro che sono sopravvissuti.”[28]

Dietro alle obiezioni di ordine etico ed estetico (successivamente confluite nel dibattito sull’irrappresentabilità del Male), si coglie nella stroncatura di Wiesel una denuncia più fondamentale: l’accusa, rivolta alla NBC, di avere espropriato i sopravvissuti della loro piena titolarità commemorativa. “Il testimone sente qui il dovere di dichiarare: quello che avete visto sullo schermo non è quello che è successo lì. Potreste pensare di sapere ora come vivevano e morivano le vittime, ma non è così”:[29] precisazione sacrosanta, la quale tuttavia si potrebbe estendere a qualsiasi film storico, dalla *Corazzata Potëmkin* a *Dunquerque*, a meno di non ritenere con Wiesel che l’Olocausto appartenga a una serie storica distinta da quella in cui si collocano tutti gli altri episodi sanguinosi del passato.

Analoghe proteste si registrarono in Francia nei mesi immediatamente successivi, quando diversi critici e personaggi politici, compreso il primo ministro Raymond Barre, si opposero all’acquisto dei diritti di *Holocaust* con la motivazione che gli americani si erano indebitamente appropriati di un trauma storico non loro (alla fine lo sceneggiato fu mandato in onda da Antenne 2 con il benestare di Simone Veil, ex deportata ad Auschwitz). Anche qui, l’accusa era fondata su argomenti etici ed estetici, come si evince dalla polemica apparsa nel 1979 sulle pagine di *Les temps modernes* in cui Claude Lanzmann rimproverava alla fiction NBC “l’audacia oscena di negare all’Olocausto la

sua specificità, il suo carattere unico, di diluirlo, di annegarlo nel problema del male universale".[30] Al contrario, scriveva, "l'Olocausto è innanzitutto unico in quanto si crea attorno a esso, come in un cerchio di fuoco, il limite da non attraversare, perché un certo orrore assoluto è invalicabile: pretendere di farlo equivale a macchiarsi della più grave trasgressione". Echi e suggestioni wagneriane a parte (vedi la storia di Sigfrido, Brunilde e il cerchio di fuoco), francamente fuori luogo in questo contesto, l'interdetto di Lanzmann radicalizzava la tesi dell'irrappresentabilità che, a suo avviso, investiva non solo le fiction liberamente ispirate alla storia della Shoah, ma anche i documentari e le immagini d'archivio. C'è un solo modo per parlare del genocidio, ed è attraverso la voce dei testimoni (di qui la successiva querelle con Jean-Luc Godard[31] sul trattamento da destinare a un ipotetico filmato d'epoca che documentasse la morte per gas: distruggerlo, diceva Lanzmann).

A un'analisi anche attenta le differenze tra le posizioni di Lanzmann e di Wiesel non risultano evidenti, né tali da giustificare un diverbio pubblico.[32] Entrambi pensano che lo sterminio ebraico sia un fenomeno unico, incomparabile e irrappresentabile. Entrambi sacralizzano il trauma e ritengono che solo alcune persone abbiano facoltà di parlarne. Entrambi privilegiano la prospettiva soggettiva delle vittime su qualsiasi ricostruzione storica. Ed entrambi riconoscono a Israele la funzione di garante ultimo della promessa *mai più*. Eppure un attrito ci fu, a giudicare dall'intervista che Lanzmann rilasciò alla radio pubblica France Inter il 3 luglio 2016, all'indomani della morte di Wiesel, insistendo sul gelo con cui nel 1973 l'autore di *La Nuit* avrebbe accolto la sua proposta di collaborare alla realizzazione di *Shoah*. "Dopo il mio primo film *Pourquoi Israël,* il governo israeliano mi chiese se fossi disposto a lavorare al progetto di *Shoah*. Ho accettato e ho subito

pensato a Elie Wiesel, che non conoscevo. Dunque l'ho visto a New York [...] e lì è successo qualcosa di straordinario: quando gli ho parlato di *Shoah*, ho creduto di avere commesso un crimine di lesa maestà. [...] La Shoah era il suo dominio e io non ero un sopravvissuto."[33]

Non soffermiamoci sui risvolti narcisistici di questa sconcertante rivalità ai vertici della memoria: nessuno è perfetto. A far problema è piuttosto l'assunto che alcuni individui siano autorizzati a parlare a nome della comunità traumatizzata di cui sono o si sentono interpreti e ambasciatori. Il mandato deriverebbe da una combinazione di fattori al contempo biografici (nell'ipotetica graduatoria, un testimone diretto ha più voce di un testimone secondario, il quale ne ha più o meno a seconda del numero e del rango dei testimoni che rappresenta), artistici (l'intrinseco valore dell'opera, capace di ricodificare i formati espressivi adatti a rappresentare l'irrappresentabile), politici (il placet delle istituzioni come sigillo di garanzia etica) e culturali (il prestigio degli sponsor già abilitati al discorso sullo sterminio): fattori che, insieme, legittimano gli autori a prendere la parola sul tema del genocidio. Non solo: per aver saputo esprimere l'inesprimibile in modo adeguato, efficace e penetrante, per avere raccolto il plauso dei testimoni, dell'establishment politico-culturale ecc., gli aventi diritto acquisiscono anche la facoltà di stabilire chi possa cercare di fare altrettanto e a quali condizioni.

Il guaio è che alcuni (non tutti: Primo Levi resta un luminoso controesempio) finiscono per considerare la propria prerogativa come un appannaggio intoccabile ed esclusivo, da difendere con lo stesso fervore con cui si ergono a tutela della memoria, in cima alla quale si riproducono in piccolo quei meccanismi concorrenziali che – è la tesi di questo capitolo – sono coestensivi alla memoria stessa. I più possessivi finiscono per annullare la distanza tra sé e l'evento, feticizzando la propria opera e finanche la

propria persona come se entrambe ereditassero le proprietà trascendenti attribuite all'evento: "Sono convinto che ci sia un'epoca pre *Shoah* e una post *Shoah*, e credo che dopo *Shoah* ci siano certe cose che non possono più essere fatte. Ma Spielberg le ha fatte", scriverà il regista di *Shoah* nel 1994, e ciò che più colpisce non è la sua prevedibile avversione per il blockbuster hollywoodiano, quanto il fatto che si riferisca al proprio lavoro come a un evento spartiacque della storia dell'umanità, al pari della Shoah reale.

Negazionismo e revisionismo

Mentre i mostri sacri della memoria si contendono il primato della rappresentanza, istituendo sistemi di regole e divieti in grado di tenere fuori gli indesiderati dal "cerchio di fuoco" di cui sono i custodi, altri soggetti si accalcano ai confini della zona protetta con intenti devastatori. Nell'autunno del 1978, esattamente nelle settimane in cui la stampa francese si accapigliava sui meriti e i demeriti di *Holocaust*, i negazionisti cominciarono a farsi largo sui media, approfittando delle diatribe in corso per lanciare le loro provocazioni antisemite dalle pagine di *Le Monde* (non certo un giornale di destra). Prima di allora, i (pochi) autori che dal dopoguerra si erano dati da fare per convincere l'umanità che la Shoah non fosse mai avvenuta si erano dovuti accontentare di circuiti comunicativi sommersi per proclamare le proprie tesi eretiche. Ma, grazie alla complicità perlopiù inconsapevole dei media, la tesi antistorica di un drappello di antisemiti e di nostalgici del fascismo assurse agli onori della cronaca, diffondendosi nella semiosfera con la vitalità di un parassita. È stato necessario che la memoria dello sterminio venisse scongelata dallo *show business* affinché il negazionismo fosse a sua volta riscattato dalla latenza.

Molto succintamente, i fatti. Tra il novembre del 1978 e il gennaio del 1979, *Le Matin* e *Le Monde* pubblicarono un paio di lettere inviate alla redazione da un oscuro docente di critica letteraria dell'università di Lione 2, Robert Faurisson. In queste missive Faurisson chiedeva che venisse aperto un dibattito nazionale sul "problema delle camere a gas". Seguì un'accesa polemica che rimbalzò sui giornali, proiettando Faurisson alla ribalta della scena internazionale. In seguito allo scandalo, il preside dell'università di Lione sospese Faurisson dal suo incarico di docente. Seguirono ulteriori appelli, proteste e azioni legali che, nel 1990, sfociarono nella promulgazione della legge Gayssot contro il reato di negazionismo. Di fronte a queste interdizioni, i negazionisti ebbero buon gioco a spostare il piano della polemica per ergersi (del tutto immeritatamente) a paladini del principio di libertà di parola. Nel 1979 una petizione per la difesa del diritto di espressione di Faurisson ottenne centinaia di firme, tra cui quella di Noam Chomsky. Serge Thion pubblicò un pamphlet intitolato *Verité historique ou verité politique* (1980) in cui accusava la storiografia ufficiale di sacralizzare il "fenomeno nazista", che evidentemente non si sentiva di definire "genocidio".

Intanto (siamo nel gennaio 1979) nella Repubblica federale tedesca la terza rete della televisione di stato mandava in onda *Holocaust*, stimolando un intenso dibattito nazionale sulle colpe della Germania e le responsabilità dei suoi cittadini.[34] Unico caso noto – per forza, si dirà – di appropriazione autocritica della memoria, la ricezione tedesca di *Holocaust* catalizzò un processo virtuoso già avviato nel corso degli anni cinquanta e sessanta, quando le generazioni nate durante e dopo la guerra avevano cominciato a chiedere conto alle più anziane della loro partecipazione ai crimini nazifascisti (gli italiani curiosamente riuscirono a tenersene fuori, recependo i film sull'Olocausto con il distacco di chi aveva la coscienza a

posto).[35] Le strategie adottate per ricondurre la Repubblica federale tedesca alla normalità variarono a seconda dell'età e dei vissuti delle classi dirigenti che via via si avvicendarono al potere: dai tentativi, da parte della cosiddetta "generazione Hitlerjugend", di superare un diffuso e massiccio complesso di colpa attraverso la sua consapevole accettazione a livello nazionale, alla conversione, da parte delle generazioni postbelliche, del fardello collettivo in capitale simbolico da spendere sulla scena internazionale.[36] Certo non mancarono occasioni di contrasto riguardo al miglior modo di fare i conti con il passato nazista, come dimostrano le polemiche innescate dalla visita di Ronald Reagan al cimitero militare di Bitburg nel 1985 quando, in presenza del cancelliere democristiano Helmut Kohl, fu celebrata una cerimonia di riconciliazione ufficiale che pareva mettere sullo stesso piano le vittime del nazismo e le vittime naziste. E tuttavia, nell'insieme, bisogna riconoscere che le politiche commemorative nella Germania occidentale degli anni ottanta e novanta realizzarono il prototipo di quella che Aleida Assmann chiamerà la trasmissione etica della memoria, "sviluppata da e per persone genealogicamente e storicamente connesse con il paese dei perpetratori",[37] per dichiarare l'assunzione di responsabilità nazionale nei confronti di un crimine di cui si ammette l'imperdonabile colpa.

(Era questa l'intenzione di Furio Colombo, primo promotore della legge italiana sull'istituzione del giorno della memoria, quando nel 1996 propose il 16 ottobre 1943, data del rastrellamento del ghetto di Roma, come data da ricordare per sottolineare che "la Shoah è un delitto italiano". "Il giorno della memoria non è un giorno dedicato ai perseguitati, è un giorno dedicato a coloro che avrebbero potuto essere persecutori",[38] ragion per cui "bisogna togliere la parola *celebrazione* e bisogna togliere *a carico degli ebrei*." Ma con la scelta del 27 gennaio prevalse

un’altra linea, destinata ad alimentare gli aspetti celebrativi della memoria.)[39]

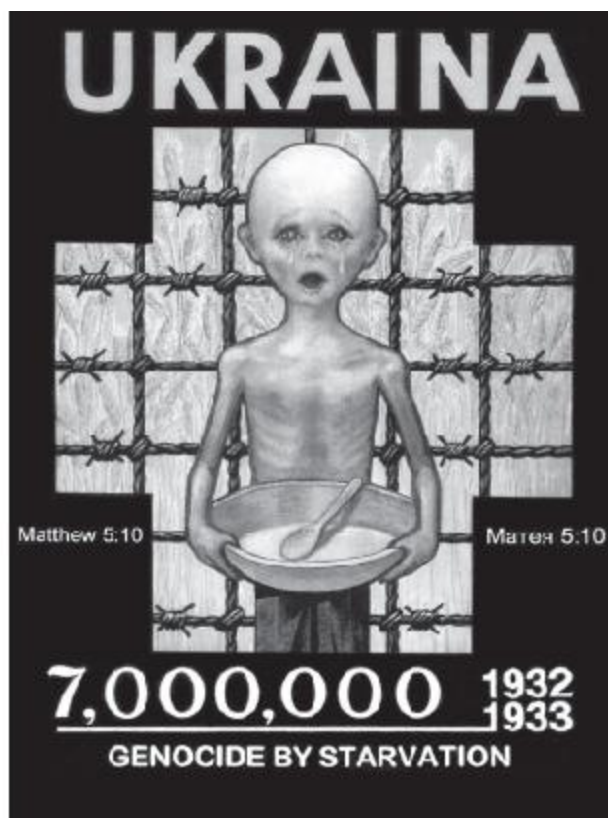
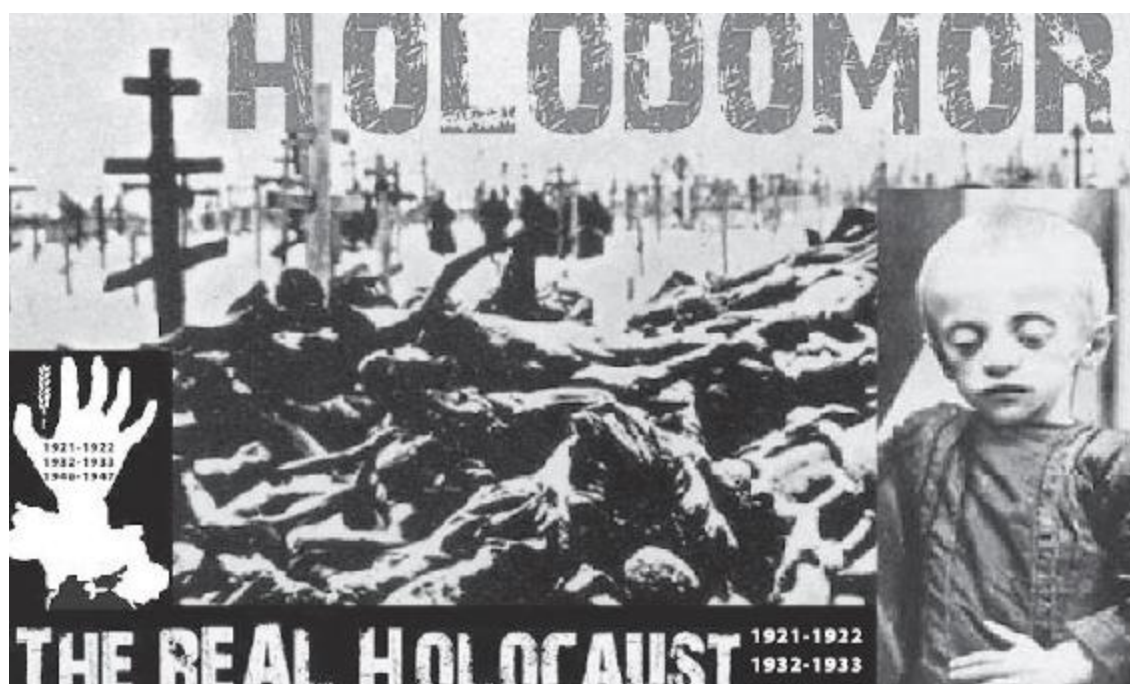
Torniamo in Germania. Solo una minoranza di tedeschi oppose aperta resistenza all’esame di coscienza collettivo stimolato da *Holocaust* e dalle centinaia di altri documentari, film e interviste sul nazismo che in quegli anni affollarono i palinsesti della RFT, lamentando la mancanza di produzioni analoghe sul bombardamento di Dresda, sul destino dei prigionieri di guerra tedeschi nei campi sovietici e sull’espulsione dei tedeschi cosiddetti etnici dall’Europa dell’Est nel dopoguerra. Presumibilmente gli stessi che, nel 1986, accolsero con sollievo le tesi revisioniste (o riduzioniste) di Ernst Nolte volte a minimizzare e a relativizzare i crimini nazisti, equiparati a quelli sovietici a cui, anzi, sarebbero stati la reazione difensiva.[40] Immediatamente placcata da Jürgen Habermas e dagli storici tedeschi che ne decretarono l’insostenibilità scientifica oltre che la tossicità ideologica, l’idea che lo “sterminio di classe” dei bolscevichi fosse l’antecedente logico, il “prius logico e fattuale dello ‘sterminio di razza’ dei nazionalsocialisti” riuscì nondimeno a insinuarsi nelle pieghe dell’Enciclopedia europea. Non tanto per i suoi risvolti subdolamente antisemiti (il ragionamento di Nolte prendeva per buona la screditata equazione nazista tra bolscevismo ed ebraismo, quasi che gli ebrei si fossero tirati addosso il loro destino tragico); quanto per il suo dichiarato anticomunismo, ben più in sintonia con il clima culturale prevalente negli anni successivi al crollo dell’Unione Sovietica.

Pur mantenendosi fedeli ai dogmi dell’unicità e dell’incomparabilità dell’Olocausto, diversi commentatori di area liberale assecondarono la tendenza revisionista ad accomunare il fascismo al comunismo in nome di un presunto superamento delle grandi ideologie del Novecento. Genocidio a parte, i due totalitarismi condividevano un

numero sufficiente di tratti nefasti da giustificare la loro fusione narrativa nel ruolo di nemici assoluti, latori di valori opposti a quelli rivendicati dalle democrazie occidentali, a cominciare dal valore cardine della libertà di pensiero e di espressione. Ridotto ai suoi elementi repressivi, il comunismo (inteso come filosofia politica, oltre che come realtà storica) appariva esclusivamente come un terribile errore, un abbaglio collettivo, deviazione rovinosa lungo la via del progresso che, per fortuna, dopo il 1989 aveva ritrovato la direzione naturale verso l'unica forma possibile di società non totalitaria esemplificata dalle democrazie liberali europee. "L'equiparazione tra idee socialiste, comunismo e totalitarismo – e quindi la delegittimazione del socialismo – è una pratica egemonica in Europa e in Occidente in generale",[41] commenta Berthold Molden. "Nell'analizzare un insieme di relazioni di potere, ci si deve prima chiedere come la stigmatizzazione del comunismo e del socialismo nella storia europea sia una pratica egemonica che cerca di fissare sempre più stabilmente il primato indiscutibile del liberalismo in quanto unico percorso non contingente in una filosofia teleologica della storia."[42] In questa prospettiva, la memoria dell'Olocausto si stemperava in una più generica memoria dei disastri del Novecento allo scopo di celebrare, per contrasto, la vittoria schiacciante del liberalismo.[43]

Concorrenza delle vittime

Con l'ingresso dei paesi ex comunisti nella sfera di influenza europea, la narrazione egemone subì ulteriori aggiustamenti. Il modello cosmopolita pensato per raccogliere il vecchio continente attorno a un'unica memoria antitotalitaria paradossalmente incoraggiò una moltiplicazione di memorie locali, ciascuna tesa a enfatizzare gli episodi in cui la vittimizzazione della

specifica comunità commemorante risultava più evidente, pur mantenendo costante il calco dell'Olocausto come schema retorico-narrativo di riferimento. Così, per esempio, a partire dagli anni ottanta e novanta la memoria della grande carestia abbattutasi in Ucraina tra il 1929 e il 1933 venne inquadrata sotto il profilo dei crimini contro l'umanità – e riconosciuta come tale dal parlamento europeo nel 2008 a dispetto del parere contrario di alcuni governi occidentali, tra cui Germania, Francia e Italia – in ragione del ruolo giocato dall'Unione Sovietica e da Stalin nel provocare le condizioni che condussero alla morte per fame di milioni di persone. Il calco olocaustico era evidente fin dalla scelta del termine *holodomor* (che in ucraino significa "infliggere la morte attraverso la fame", ma che all'orecchio di chi non parla l'ucraino fa immediatamente scattare l'associazione con il ben più noto *holocaust*), come pure dalle immagini e dalla campagna di informazione con cui i promotori della memoria ucraina rivendicavano il riconoscimento pubblico a lungo negato.

Why? poster di Leonid Denysenko, artista ucraino-australiano (2009).

The Real Holocaust: immagine tratta dal sito del *Secolo d'Italia* (19.11.2016), immagine ripresa da numerosi altri siti che lamentano il "doppio standard" della memoria.

Tuttavia, come peraltro si evince dalla seconda immagine qui riportata (e da molte altre simili che oggi si trovano in rete), la richiesta di riconoscimento si accompagnava talvolta a una assai più discutibile interpretazione cospirazionista riguardo alle ragioni dell'indifferenza mondiale per la catastrofe ucraina. Dal consueto meccanismo della competizione vittimaria (perché gli ebrei sì e noi no?) riemersero antichi e mai sopiti pregiudizi antiebraici. Lo stesso retroterra che aveva animato i numerosi pogrom ucraini (il più sanguinoso a Kiev nel 1919) e la collaborazione con gli Einsatzgruppen nazisti tra il 1941 e il 1944. E che, non più tardi del gennaio 2019, ha portato il parlamento di Kiev a istituire una giornata commemorativa per celebrare le imprese di Stepan Bandera, esponente nazionalista ucraino che durante la seconda guerra mondiale collaborò con i nazisti (per poi fuggire a Monaco nel dopoguerra, fondare lì un movimento anticomunista ed essere assassinato dal KGB nel 1959).

Perlopiù promossa dalle comunità diasporiche in Canada e negli Stati Uniti, offese dalla rappresentazione degli ucraini come brutali carnefici in *Olocausto*, la propaganda nazionalista degli anni ottanta non solo negava o minimizzava le violenze storiche perpetrate in Ucraina a danno delle comunità ebraiche (definire l'*holodomor* ucraino come *the real holocaust* implicava che l'altro Olocausto – quello più famoso – non fosse vero, o comunque lo fosse meno), ma in alcuni casi riesumava i peggiori stereotipi antisemiti per imputare agli "ebrei sionisti" – identificati con i bolscevichi – sia la carestia del 1932-33, sia la sua colpevole cancellazione dalla memoria collettiva.[44]

A questo punto siamo passati a un altro tipo di appropriazione: lo sfruttamento dell'Olocausto come forma narrativa vuota nella quale chiunque – perfino gli antisemiti – si può insediare per rappresentarsi nel ruolo di vittima, come tale meritevole di indennizzi e immunità speciali. Non

si tratta solo di rivendicare i torti storici subiti come motivo di orgoglio identitario e, come è già successo in passato, considerare la memoria come uno strumento utile al perseguimento di obiettivi politici di per sé legittimi (la sopravvivenza di uno stato, la rigenerazione di una comunità, l'emancipazione di un gruppo oppresso...). In alcuni casi il ricorso alla narrazione vittimaria serve ad ammantare progetti di autoaffermazione egemonica, soppressione del dissenso, sovranità aggressiva, ingenerando il sospetto che l'uso della memoria non sia tanto un fine nobile che giustifica mezzi ignobili, quanto un fine ignobile che strumentalizza mezzi nobili.

È inutile indignarsi – meglio cercare di capire. In ogni società le politiche della memoria sono determinate dai rapporti di forza tra le narrazioni in quel momento egemoni, le contromemorie che aspirano a scalzarne il primato e le maggioranze silenziose i cui ricordi dissonanti restano perlopiù segregati nelle zone di latenza dove le culture accantonano le informazioni in eccesso.[45] Quanto più i rapporti di forza sono stabili, tanto più le memorie che rispecchiano gli interessi dei gruppi dominanti assumono un'aria di autoevidenza che a pochi verrebbe in mente di contestare. C'è un modo giusto di ricordare, un criterio di pertinenza che seleziona e ritaglia gli eventi degni di essere custoditi, una chiave di lettura che traccia rapporti causali significativi tra esperienze ritenute memorabili. L'importante è che l'artificio non si noti.

I soggetti le cui esperienze personali o familiari non si conformano alle memorie in quel momento vittoriose restano in disparte, seppelliscono i ricordi discrepanti, o magari li coltivano in privato come dovettero fare i reduci della Shoah all'indomani della guerra, chissà con quanti risentimenti repressi. Oppure si organizzano in gruppi per imbastire contromemorie sovversive con cui sfidare l'egemonia corrente, come fecero le organizzazioni armene a

Yerevan nel 1965, le valorose madri di Plaza de Mayo in Argentina nel 1977 e, a modo loro, anche i revisionisti tedeschi e gli emigrati ucraini negli anni ottanta (non c'è bisogno di avere ragione per proporre una narrazione alternativa). Ma, finché i rapporti di forza restano invariati, le contromemorie hanno scarse possibilità di successo. Per affermarsi, devono riuscire a destabilizzare l'assetto in vigore, conquistare il centro della scena mediatica, portare dalla loro parte la maggioranza (impresa difficile, senza il supporto di soggetti culturalmente influenti). O altrimenti attendere una fase di crisi in cui l'ordine politico-narrativo che pareva naturale e immutabile comincia a mostrare le sue crepe.

Intanto i media si adeguano, e con loro la cosiddetta società civile, confezionando e consumando prodotti culturali che inesorabilmente tendono alla standardizzazione. Con quali esiti si vedrà nei prossimi capitoli.

[1] RICOEUR, 2003, p. 169 trad. it.

[2] RICOEUR, 2001, p. 3.

[3] PORTELLI, 2008.

[4] PORTELLI, 2007.

[5] LOTMAN-USPENSKIJ, 1975, p. 43.

[6] Riprendo questa distinzione (consapevole di quanto in realtà sia sfumata) da ASSMANN, 1995, pp. 125-133.

[7] ECO, 2007, p. 88.

[8] Sui diversi tipi di dimenticanza si rinvia ad ASSMANN, 2016.

[9] JAUBERT, 1993.

[10] ECO, 2007, pp. 90-91.

[11] ECO, *ivi*, p. 89.

[12] Sulle rimozioni italiane in materia di razzismo e antisemitismo storico, si rinvia a Galimi, 2018.

[13] Halbwachs, 1925 e 1950.

[14] Yakira, 2010, p. 124.

[15] Stauber, 2000.

[16] Su questo punto si vedano le biografie dei bambini di Moshe raccontate da Luzzatto, 2018.

[17] Arendt, 1963.

[18] Per approfondire, si rinvia a Zerubavel, 1995, e a Zertal, 2002.

[19] Novick, 1999 (ed. cons. 2000), pp. 47-59.

[20] Alexander, 1980.

[21] Epstein, 1974, p. 171.

[22] Michael Berenbaum, “The Specter of Anti-Semitism”, *Washington Post*, 1.12.1982, cit. in Novick, 1999, p. 177.

[23] Novick, 1999, p. 209.

[24] Wuthnow, 1987.

[25] Judith Miller, “Holocaust Museum: a Troubled Start”, *New York Times*, 22.4.1990.

[26] Annette Lévy-Willard, “La Shoah par 39000 voix”, *Libération*, 12.1.1998.

[27] Elie Wiesel, “Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction”, *New York Times*, 16.4.1978.

[28] Wiesel, *ivi*, p. 75.

[29] *Ibid*.

[30] Lanzmann, 1979.

[31] Ne parla Didi-Huberman, 2003.

[32] Enzo Traverso riconosce piuttosto una convergenza tra l’approccio antropologico con cui Lanzmann raccoglie le testimonianze dei sopravvissuti e il significato metafisico che Wiesel attribuisce all’esperienza dell’Olocausto (Traverso, 2018).

[33] Stefano Montefiori, “Lanzmann contro Elie Wiesel: la sconcertante requisitoria”, *Corriere della Sera*, 6.7.2016.

[34] Dreisbach, 2009.

[35] Cfr. Perra, 2013; Gordon, 2017.

[36] Sulle varie fasi di questo complesso *working through* nazionale si veda Kansteiner, 2006.

[37] Assmann, 2015, p. 30.

[38] Colombo-De Luca-Pavoncello, 2014, p. 66.

[39] Colombo-De Luca-Pavoncello, *ivi*, p. 67.

[40] Ernst Nolte, “Vergangenheit, die nicht vergehen will” (Un passato che non vuole passare), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.6.1986. Per un’antologia di testi sullo *Historikerstreit* si veda Rusconi, 1987.

[41] Cfr. Molden, 2014, p. 109.

[42] Analoghe riflessioni si trovano in Traverso, 2017.

[43] In questa prospettiva si è anche tentati di leggere la recente risoluzione del parlamento europeo sull’“Importanza della memoria europea per il futuro dell’Europa” (19.9.2019), la quale individua il patto Molotov-Ribbentrop (o Hitler-Stalin) del 23 agosto 1939 quale causa determinante dello scoppio della seconda guerra mondiale, omettendo ogni riferimento alle responsabilità delle democrazie liberali di fronte alla politica espansionistica hitleriana.

[44] Himka, 2009; Rudling, 2013.

[45] Molden, 2016, pp. 125-142.

4. Nuovo cinema sulla Shoah[1]

Il canone cinematografico

Che la rappresentazione pubblica della Shoah passi largamente attraverso i circuiti della produzione cinematografica e televisiva è un dato difficile da contestare. Generazioni di spettatori debbono gran parte delle loro conoscenze sui campi a film come *Notte e nebbia* (1956), *Kapò* (1960), *Holocaust* (1978), *Shoah* (1985) e *Schindler's List* (1993), per non citare che alcuni dei titoli più significativi. Ogni decennio ha avuto il suo titolo chiave, capace di segnare la percezione collettiva di quegli eventi, la struttura narrativa in cui sono stati inquadrati, le pertinenze e le messe a fuoco, i modelli di intelligibilità e i meccanismi di identificazione innescati per conferire senso e prospettiva alla materia storica.

Diversi studi monografici[2] hanno ripercorso le tappe dell'incontro tra cinema e Shoah, mostrando come la produzione audiovisiva su questo tema funga da un lato da cartina di tornasole degli atteggiamenti commemorativi di volta in volta dominanti e costituisca dall'altro un potente fattore di *memory-building*, incidendo come nessun altro mezzo sulle rappresentazioni collettive con cui i film entrano in circuito anche in virtù delle reazioni critiche e dei dibattiti pubblici che quasi immancabilmente scatenano. Il tutto sullo sfondo di preoccupazioni più generali di ordine estetico, storico, morale e politico circa i modi più adatti per ricordare

un passato traumatico le cui conseguenze sul presente sono tuttora fortemente avvertibili, specie da quando la memoria della Shoah ha assunto il ruolo di asse portante dell'identità europea, statunitense e/o occidentale che dir si voglia.

Queste, a grandi linee, le premesse da cui ogni nuovo film sulla Shoah non può prescindere. Per guadagnarsi il diritto di trattare un argomento così impegnativo, i cineasti sono tenuti a posizionarsi nella fitta rete di altri testi, controversie critiche, regole e divieti espressivi di cui è satura la memoria culturale del genocidio.

Chi intende trattare questo tema è sottoposto a una sorta di doppio vincolo: la memoria assurta da facoltà a dovere (la Shoah va costantemente ricordata, raccontata, elevata a paradigma di portata universale) si scontra con il dogma dell'irrappresentabilità (la Shoah non può essere rappresentata, men che meno in forma filmica, perché l'esperienza di chi era lì travalica i limiti dell'immaginazione) che in passato ha indotto autori e registi a ricorrere a filtri enunciativi e a tecniche di ripresa oblique, in grado di evocare gli eventi più traumatici senza pretendere di mostrarli, mentre schiere di critici si sono pronunciati sul grado di accettabilità etico-estetica di ciascuna soluzione creativa, infiammandosi ogniqualvolta registravano variazioni o deviazioni dal canone in fieri.

Come si conviene a un format narrativo in fase di codificazione, i diversi modi di interpretare le tensioni tra cinema, storia e memoria si contendono la scena pubblica, polarizzandosi in paradigmi vivacemente contrapposti. Rivette versus *Kapò*, Wiesel versus *Holocaust*, Lanzmann versus *Schindler's List*... Da una parte gli avversari di ogni espediente estetizzante, banalizzante, pornograficamente realistico (o, viceversa, commerciale, inverosimile e narrativamente consolatorio), in nome di ciò che l'esperienza concentrazionaria ha di indicibile, di impenetrabile e di intollerabilmente insensato. Dall'altra gli *storytellers* più tradizionali, disposti a transigere, almeno in

parte, sul principio dell'irrappresentabilità pur di assolvere il compito pedagogico di risvegliare interesse per ciò che è stato affinché non si ripeta mai più.

A distanza di decenni alcune di queste polemiche possono sembrarci fin troppo radicali: per esempio le accuse di abiezione che Rivette rivolgeva al famoso piano sequenza di Pontecorvo,[3] l'indignazione che trasudava dalla stroncatura di Wiesel della miniserie di Marvin Chomsky, l'anatema che Lanzmann lanciava contro Spielberg per avere "fatto cose" che nell'era post *Shoah* non si possono più fare. Ma non c'è dubbio che ogni querelle, tributaria dell'epoca e del contesto in cui divampava, fosse determinata da una effettiva e a suo modo vitale volontà di incidere sulla rappresentazione collettiva dei fatti storici e sui linguaggi e gli stili più adatti per trasmetterne la memoria alle generazioni future. Segno che questa era ancora sufficientemente plastica da flettersi ai tentativi vari e discordanti di fissarne la forma narrativa, secondo procedimenti non scontati che ambivano alla quadratura del cerchio – come rappresentare l'irrappresentabile – per definire il modo più appropriato, più incisivo e più efficace di onorare l'impegno di "non dimenticare".

Gli argomenti pro e contro ciascuna soluzione espressiva sono entrati a loro volta nel canone, come repertorio di precetti e interdetti cui si è attinto ogni volta che un evento cinematografico o televisivo di qualche risonanza ha riattivato l'annoso dibattito. Per esempio *La vita è bella* di Roberto Benigni (1997) è stato di volta in volta celebrato per l'intento di "servire alla causa della memoria dello sterminio e dell'infamia delle leggi razziali" (Dario Venegoni, *Triangolo rosso*, 1/98),[4] per la capacità di suscitare empatia nei confronti delle vittime e per la delicatezza con cui scherma e sfuma gli aspetti più atroci del lager, pur evocandoli in modo fantasioso (per esempio rappresentando una montagna di cadaveri attraverso l'artificio di un cartone disegnato).

Oppure denigrato per il suo sentimentalismo, per l'inverosimiglianza delle situazioni descritte e per il registro onirico-fiabesco che taluni hanno giudicato incompatibile con la gravità dell'argomento trattato, se non addirittura strumentale agli argomenti dei negazionisti.[5] Viceversa in altri casi – come *La zona grigia* (2001) di Tim Blake Nelson, tratto dalle memorie di Miklós Nyiszli, *Sonderkommando* ad Auschwitz – è stata la pretesa di rappresentare la cruda realtà dei lager a dividere la critica tra gli elogi del coraggio con cui l'autore-regista ha forzato i limiti del realismo cinematografico per colpire gli spettatori nello stomaco e le accuse di sfruttamento dell'orrore a fini spettacolari. Sempre più simili a mosse e contromosse stilizzate, le recensioni hanno citato i precedenti autorevoli per esibire le proprie credenziali, formulare giudizi comparativi e stilare classifiche, mentre ai toni battaglieri delle prime polemiche si è sostituito uno stile più manierato e didascalico.

Vediamo come si è trasformata la memoria cinematografica dello sterminio ebraico, specchio e fucina delle rappresentazioni più diffuse. Quali sono i film più caratteristici degli anni dieci? Tra le decine di produzioni recenti ne ho scelte quattro. Non perché particolarmente belle (per quel che conta il mio personale giudizio, sono tutti film abbastanza brutti, con un dubbio sul *Figlio di Saul*), ma perché mostrano le principali tendenze della memoria europea negli ultimi anni: non a caso sono state scelte in diverse occasioni ufficiali come le più adatte, almeno in Italia, a "celebrare" (come impropriamente si usa dire) la ricorrenza del 27 gennaio.[6]

In questa luce le analizzerò, sullo sfondo degli attuali dibattiti sull'intreccio tra cinema e postmemoria. *Il figlio di Saul* di László Nemes (2015) segna la fine del dibattito sui limiti della rappresentazione. *Una volta nella vita* di Marie-Castille Mention-Schaar (2014) esemplifica l'istituzionalizzazione della memoria "empatica" come

rimedio di tutti i mali. *Il labirinto del silenzio* di Giulio Ricciarelli (2014) esprime le velleità etiche della postmemoria come dovere civico a se stante. *The Eichmann Show - Il processo del secolo* di Paul Andrew Williams (2015) è sintomatico di un diffuso – quanto sconclusionato – uso dell'archivio audiovisivo come fonte di legittimazione artistica. Insieme, i quattro film mappano i punti cardinali di una memoria pubblica dello sterminio sempre più atrofizzata, stanca e avvitata su se stessa.

Uno scandalo mancato

Tra i film recenti ambientati in un lager nazista, il più audace nel cimentarsi con il tabù della rappresentazione è *Il figlio di Saul*, opera prima dell'ungherese László Nemes. Come *La zona grigia* attinge alle testimonianze che alcuni *Sonderkommandos* di Auschwitz sotterrarono clandestinamente prima della rivolta del 7 ottobre 1944, e come *La zona grigia* mette in scena le svestizioni quotidiane dei prigionieri, gli accompagnamenti nelle camere a gas, l'estrazione dei cadaveri, la pulizia dei locali, l'incenerimento dei corpi e la cernita dei beni sequestrati. Ma mentre il film di Tim Blake Nelson osservava un regime di focalizzazione esterna che manteneva una distanza (anche critica) tra il pubblico e l'azione narrata, Nemes fa coincidere il punto di vista dello spettatore con quello del protagonista grazie a una telecamera a spalla che per centosette minuti lo tallona, lo inquadra in primissimo piano oppure segue in soggettiva i movimenti e le messe a fuoco del suo sguardo, mentre un microfono ravvicinato ne registra i bisbigli e il respiro affannoso. L'esperienza è immersiva, claustrofobica e molto disturbante.

Queste, in estrema sintesi, le ragioni per cui *Il figlio di Saul* potrebbe essere considerato come un punto di svolta nella cinematografia della Shoah: 1) è ambientato nei

crematori di Auschwitz-Birkenau (prima nessun regista, a parte Nelson, si era così avvicinato agli impianti della morte); 2) adotta il punto di vista interno di un *Sonderkommando* ungherese (categoria esposta a giudizi ambivalenti), senza introdurre dispositivi distanzianti o raccordi didascalici che ne problematizzino la condizione; 3) combina fatti e finzioni – nella parte inventata dell'intreccio Saul Ausländer, il protagonista, tenta di sottrarre il cadavere di un ragazzo alle cremazioni collettive per seppellirlo secondo la tradizione ebraica – col rischio di interferenze indebite tra i due piani.

In passato una miscela del genere avrebbe probabilmente innescato l'ennesima raffica di polemiche sui limiti della rappresentazione, sulle responsabilità morali del regista, sui rischi della banalizzazione, sull'impossibilità per chiunque di "scrivere poesie dopo Auschwitz". E difatti il delegato del festival di Cannes che nell'aprile del 2015 annunciava alla stampa l'elenco delle pellicole in concorso presentava l'opera prima di Nemes come "un film che farà molto parlare".

Col senno di poi, ciò che colpisce nella ricezione del *Figlio di Saul* è viceversa quanto poco il film abbia fatto parlare. Non in termini quantitativi – le recensioni sono anzi state tantissime, soprattutto dopo il Grand Prix speciale della giuria a Cannes e l'Oscar (2016) come miglior film straniero – ma piuttosto in rapporto agli argomenti e ai toni dei commentatori, perlopiù concordi nel celebrare lo straordinario impatto di un film "che non conosce precedenti",[7] "che colpisce direttamente al cuore e allo stomaco",[8] "che ci afferra alla gola e alla coscienza",[9] "che rimarrà".[10] Di fronte a tale unanimità, a un tratto il dibattito sull'irrappresentabilità è apparso obsoleto.

Che cosa è successo? A ripercorrere il trend dei commenti, dai tweet inviati a caldo il giorno della prima a Cannes (14 maggio 2015) alle più ponderate analisi dei mesi successivi,

si coglie uno spaesamento inziale seguito da una progressiva convergenza dei giudizi. Sulle prime *Il figlio di Saul* viene accolto da “applausi moderati”, come riferiscono le cronache in diretta ora introvabili in rete. Le esternazioni più immediate esprimono shock, turbamento, nausea e disagio fisico, oltre che ammirazione per l’abilità tecnica del regista. Ma il verdetto complessivo sul valore del film lì per lì resta sospeso. Tutti sembrano rendersi conto che *Il figlio di Saul* cammina sul filo del tabù. Ma, mentre alcuni commentatori lo acclamano fin da subito come un capolavoro, altri si dichiarano confusi ed esitano a esprimere pareri definitivi.[11]

La situazione si sblocca quando Lanzmann rompe gli indugi, affermando che Nemes ha girato “un film di cui non dirò mai nulla di male” (24 maggio 2015).[12] L’approvazione della più alta autorità in materia di cinematografia concentrazionaria scioglie le riserve, trasformando le perplessità in acclamazioni. I dissensi si affievoliscono. Tra i pochi a protestare figurano i critici del quotidiano di sinistra *Libération*, indignati per il mancato dibattito. “Trionfo del marketing o abdicazione intellettuale?” domandano Didier Péron, Clément Chys e Julien Gester a distanza di qualche mese dalla consacrazione (4 novembre 2015). Tuttavia neanche loro sanno bene su cosa ci si debba accapigliare, posto che la pietra dello scandalo non riguarda la fattura artistica del film, bensì un indefinito altro problema difficile da mettere a fuoco. Le solite accuse di banalizzazione non si applicano a un’opera che, mentre preclude qualsiasi sollievo catartico, impedisce persino la più elementare delle consolazioni narrative, e cioè la possibilità di identificarsi con un protagonista le cui azioni risultino a modo loro comprensibili: nulla di più oscuro delle motivazioni che inducono Saul a “tradire i vivi per un morto”, mettendo a repentaglio i piani rivoltosi dei compagni per assecondare la propria ossessione. Né si può accusare *Il figlio di Saul* di

indulgere nell'altro vizio capitale delle fiction sulla Shoah, la strumentalizzazione ideologica della memoria. Nessun messaggio subliminale, nessuna identità da celebrare, nessun corrispettivo del finale filosionista di *Schindler's List*. Perché, allora, stupirsi delle mancate polemiche? Per lo stesso motivo per cui il delegato di Cannes presagiva "un film che farà molto parlare": perché è sempre stato così.

C'è qualcosa di meccanico in queste attese frustrate. Ma è meccanica anche la risposta di Lanzmann all'intervistatrice che gli chiede come mai questa volta – contrariamente a tutte le altre – abbia dato la sua benedizione a una fiction sullo sterminio. "Ciò che intendevo quando ho detto che non esiste una rappresentazione possibile della Shoah è che non è concepibile rappresentare la morte nelle camere a gas." Eppure se c'è un film che sbatte in faccia la morte nelle camere a gas è proprio questo, da una prospettiva che più a ridosso non si può, con un grado di realismo visivo e soprattutto sonoro da fare accapponare la pelle. E sebbene sia vero che – come molti critici hanno sottolineato, e come puntualizza anche Nemes nelle note di regia – la morte dei prigionieri gassati non viene mostrata direttamente (Saul si trova dall'altra parte della porta), le urla e gli altri rumori sono più che sufficienti per evocare un'immagine piuttosto precisa di cosa sta succedendo là dentro.

Ancora Lanzmann: "László Nemes ha inventato qualcosa. È stato abbastanza abile da non tentare di rappresentare l'Olocausto. Sapeva che non poteva e non doveva farlo." Si osservi la ritualità della formula, "non poteva e non doveva", sintomatica del dispositivo sacralizzante. Perché un conto è ammettere la difficoltà di riprodurre il trauma del lager ("non si può", nel senso di "non ci si riesce"), un altro è introdurre un'interdizione etico-morale circa la legittimità di una simile riproduzione ("non si deve"). Non potere è un limite contingente che un regista può anche cercare di sfidare: è precisamente ciò che László Nemes ha fatto, e semmai si può discutere sulla riuscita artistica dell'operazione. Non

dovere è un divieto calato dall'alto per proteggere una zona della memoria dagli usi non autorizzati, e ha qualcosa in comune con l'interdizione religiosa di riprodurre immagini del sacro.

Anche su questo punto la critica si allinea sul verdetto di Lanzmann. Anziché discutere del senso del tabù per ragionare su come esso è stato (almeno parzialmente) infranto, e magari per reinquadrarlo in un contesto che non è più quello di Rivette e Pontecorvo, la maggior parte dei commentatori evita di registrare l'elemento dissonante. Chi, come molti recensori, attribuisce a Nemes il merito di avere sfuocato e spinto ai margini del campo visivo i dettagli più raccapriccianti dello sterminio, pensando così di sciogliere il nodo del doppio vincolo, non coglie la vera trasgressione, l'innovazione artistica che consegna *Il figlio di Saul* agli annali della storia del cinema sulla Shoah.

Per la prima volta agli spettatori viene somministrata un'esperienza sintetica così potente da illuderli di sentire "sulla propria pelle" o, come molti sostengono, nelle viscere e nella gola, ciò che si presume provassero i *Sonderkommandos* mentre lottavano per la sopravvivenza. L'immersività sensoriale è tale da incoraggiare quella identificazione quasi corporea con le vittime che secondo Primo Levi non era accessibile neppure ai salvati nei confronti dei sommersi. È *questa* la pietra dello scandalo, il problema di cui in altri tempi si sarebbe discusso allo spasimo. Che senso ha fingere di replicare l'esperienza sensibile degli internati per la durata di una proiezione? Da cosa dipende questa ricerca di stimoli surrogati, la stessa – chissà – che induce alcuni turisti della memoria ad arrivare in Polonia in treno anziché in aereo per identificarsi meglio con i patimenti dei deportati?[13] Sino a che punto simili esperienze vicarie aiutano a capire meglio la condizione delle vittime vere? Domande difficili, certo. Ma non porsele

affatto è di per sé indicativo di un cambiamento di sensibilità su cui ritengo valga la pena interrogarsi.

L'istituzionalizzazione della memoria

Il conformismo di molta critica è accentuato dalla progressiva istituzionalizzazione della memoria. Man mano che i singoli paesi e le organizzazioni intergovernative eleggono il genocidio a pietra angolare della coscienza contemporanea, la promessa di traghettarne il ricordo nel XXI secolo assume la forma di un dovere civile sancito per legge. "L'enormità dell'Olocausto [...] deve essere per sempre stampata a lettere di fuoco nella nostra memoria collettiva...":[14] con questa dichiarazione congiunta i quarantasei paesi convenuti al primo forum internazionale sull'Olocausto (Stoccolma, 26-28 gennaio 2000) si impegnano a coltivare "forme appropriate di ricordo dell'Olocausto, compresa la ricorrenza annuale del giorno della memoria" allo scopo di "porre i semi di un futuro migliore nel terreno di un amaro passato". L'impegno è ratificato dalla risoluzione 60/7 del primo novembre 2005 con cui l'assemblea generale dell'ONU sceglie il 27 gennaio come giornata internazionale di commemorazione delle vittime dell'Olocausto e, contestualmente, esorta gli stati membri a sviluppare programmi educativi in grado di "inculcare le lezioni dell'Olocausto alle generazioni future in modo da prevenire futuri atti di genocidio".[15]

Al di là della pedagogia ingenua che promana da simili dichiarazioni, a cominciare dall'idea che una conoscenza diffusa dell'Olocausto funga di per sé da antidoto contro le vecchie e nuove forme di razzismo, l'istituzione del giorno della memoria incoraggia una produzione sempre più copiosa di discorsi, libri, memorie, film e documentari rivolti a un pubblico internazionale a cui di anno in anno va inoculata la dose prescritta di vaccino. E mentre a ogni

nuova edizione le scuole, le televisioni e le redazioni dei giornali si affannano a riempire la data con prodotti e pratiche commemorative idonee, il mercato si adegua, sincronizzando le uscite con il picco stagionale della domanda.

Come già era avvenuto con *Holocaust*, la combinazione di obiettivi educativi e interessi commerciali genera standardizzazione. Nella nicchia protetta del 27 gennaio i film sulla Shoah godono sì di un trattamento privilegiato – servizi televisivi dedicati, battage in rete, segnalazioni sui giornali, recensioni tendenzialmente benevole – ma al contempo subiscono la pressione congiunta di un'offerta strabordante e di un mercato sempre più globalizzato. Per colpire opportunamente al cuore un pubblico ipersollecitato e affetto da sintomi di *Holocaust fatigue,*[16] i cineasti devono confezionare prodotti non troppo radicati in uno specifico contesto nazionale, capaci di parlare ai giovani ma anche ai più anziani, carichi di lezioni sul passato ma anche sul presente, in grado di far riflettere sul male assoluto ma anche sulla banalità del male, urtanti e sconvolgenti ma anche pieni di tatto...

Si configura un filone *mainstream* di film strutturati sulla base di un repertorio di formule ricorrenti, rivolti a un pubblico transnazionale e transgenerazionale, giocati su una modalità di trasmissione della memoria che Aleida Assmann[17] definisce "empatica", contrapponendola da un lato alla modalità "etica" di chi si assume le sue responsabilità storiche e scava nel rimosso delle generazioni precedenti, e dall'altro a quella "identificativa" di chi (come László Nemes) si sente erede diretto delle vittime e rivendica il trauma di seconda generazione. La modalità empatica è una via di mezzo: abbastanza coinvolta da favorire l'immedesimazione con la sofferenza delle vittime (chiunque esse siano), ma abbastanza riflessiva da indurre a chiedersi da dove provenga la brutalità dei carnefici, e se

per caso un briciolo di quella violenza non si nasconda nell'animo di tutti noi. È il meccanismo del racconto morale, tra l'allegoria e l'*exemplum*.

Si spiegano forse così le numerose pellicole che negli ultimi quindici anni ruotano attorno a protagonisti bambini, le vittime più indifese ma anche quelle verso cui l'empatia fluisce in modo più spontaneo e incondizionato.[18] Già radicata nell'immaginario collettivo prima dell'ondata di nuovi film (Anna Frank, il bambino con le mani alzate nella foto del ghetto, la bambina col cappotto rosso nel film di Spielberg, il piccolo Giosuè della *Vita è bella*...), la figura del fanciullo internato deve la sua potenza simbolica a un surplus di tragicità che trascende ogni specificazione o analisi storica. Se appena ci si sofferma, se si considera che la deportazione dei bambini è avvenuta per davvero, lo sgomento lascia senza parole. Per questo vi è chi considera indecoroso strappare la commozione con un così facile effetto. "La presenza di bambini carini nei libri o nei film sull'Olocausto è un segno inequivocabile che si è passati dall'arte seria al kitsch, che il sentimentalismo prevarrà", scrive David Herman nel *Jewish Chronicle* del 25 novembre 2012,[19] riecheggiando le critiche di Wiesel a *Holocaust*.

E tuttavia, se ci si pone nell'ottica di chi recepisce l'invito a rifornire gli educatori dei materiali didattici di cui necessitano per "insegnare la Shoah ai ragazzi", si capisce perché i film sulle persecuzioni dei bambini godano di un tale credito presso i produttori, i distributori e le organizzazioni adibite alla trasmissione della memoria. Oltre ad agevolare l'immedesimazione dei coetanei, i protagonisti minorenni esprimono meglio di chiunque altro lo spaesamento delle vittime di fronte a esperienze che eccedono le loro possibilità di comprensione.[20] Troppo giovani per avere introiettato i condizionamenti culturali degli adulti, vedono e sentono le cose "come sono", senza pregiudizi o sovrastrutture, ma anche senza le nozioni

necessarie per capire che cosa sta succedendo (cos'è quel fumo maleodorante che esce dal camino, perché le guardie urlano, cosa significa il pigiama a righe). Il procedimento straniante serve a infondere nuova linfa, per così dire, alla sceneggiatura tipo del lager che ormai anche gli spettatori più inesperti ritengono di conoscere nelle sue coordinate essenziali. Sotto il profilo dei fatti il pubblico ne sa di più dei personaggi, ed è per l'appunto su tale scarto che si gioca la strategia narrativa di un film come *Il bambino con il pigiama a righe*, forse il più famoso nel suo genere, non a caso distribuito da un colosso dell'intrattenimento per ragazzi come la Miramax-Disney. Non si tratta di arricchire l'Enciclopedia degli spettatori con testimonianze o ricostruzioni storiche accurate, tanto più che dal punto di vista fattuale il film di Mark Herman (così come il romanzo di John Boyne da cui è tratto) è del tutto inverosimile; né di proporre chiavi di lettura problematizzanti con cui interpretare gli eventi: il messaggio è semplice quanto quello di *Dumbo, Bambi* e *Red e Toby nemiciamici* (e difatti c'è chi lo assimila a una "favola di Natale").[21] Gli obiettivi sono commuovere, far sentire l'ingiustizia, suscitare emozioni che imprimano le storie di Bruno e Shmuel (e di altri come loro) nella memoria "incarnata" di chi per novanta minuti ne ha condiviso affetti e speranze, paure e dolori.

L'insistenza sul valore formativo dei film sentimentali sulla Shoah presuppone un modello pedagogico fondato su princìpi raramente dichiarati in modo esplicito, ma in assenza dei quali molti discorsi sui benefici di un'esposizione precoce ai film sull'Olocausto non avrebbero senso. Tra questi: la priorità accordata alla partecipazione emotiva, tipica della memoria, su quella logico-cognitiva che viceversa sarebbe prerogativa della storia (almeno secondo una certa concezione della storia come cronaca fredda e distaccata);[22] la pretesa necessità di insegnare la Shoah ai ragazzi fin da una tenera età (c'è chi chiede consigli agli

esperti su come presentare l'argomento agli alunni delle scuole primarie), quasi a voler procurare loro piccoli traumi vicari che, nelle intenzioni degli educatori, dovrebbero aprire varchi empatici attraverso cui trasmettere il ricordo vivo degli eventi; l'idea che la memoria del genocidio debba assurgere a paradigma non solo di tutti gli eccidi della storia, ma anche di ogni sopraffazione che ai ragazzi capita o capiterà di incontrare; la presunta capacità della Shoah, ovvero della sua ricezione partecipativa, di rendere le persone più buone, comprensive e tolleranti nei confronti degli altri diversi da sé.

La Shoah raccontata ai ragazzi

Sul potere taumaturgico della memoria come mezzo di miglioramento di sé è incentrato *Les héritiers* / *Una volta nella vita*, terzo film di Marie-Castille Mention-Schaar, realizzato con la partecipazione di un nutrito consorzio di enti regionali, associazioni e fondazioni culturali.[23] Ispirato a una storia vera – le esperienze scolastiche del cosceneggiatore Ahmed Dramé nel 2007-2008 – il film è ambientato nella *banlieue* parigina, liceo Léon Blum di Créteil, dove una classe multiconfessionale e ultraindisciplinata, incubo del corpo docente, viene presa in carico da una professoressa illuminata che anziché gettare la spugna propone ai ragazzi di partecipare al concorso nazionale della Resistenza e della deportazione con un progetto su "I bambini e gli adolescenti ebrei nel sistema concentrazionario nazista". Dapprima gli alunni sono riluttanti, ma poi si fanno coinvolgere, visitano il Memoriale della Shoah, si rendono conto, fanno domande, cominciano a documentarsi, finché l'incontro a scuola con Léon Zyguel (1927-2015), deportato ad Auschwitz-Birkenau quando aveva quindici anni (all'incirca l'età dei ragazzi), non li converte in modo definitivo ai valori dell'antirazzismo,

dell’amicizia, dell’impegno sociale e della solidarietà.[24] Trafitti al cuore dalla testimonianza, i balordi di Créteil si trasformano in adulti responsabili, maturi non solo per vincere il primo premio del concorso, ma anche per combattere l’ingiustizia, sentirsi persone tra le altre persone, sviluppare ambizioni, superare il *baccalauréat*, proseguire gli studi all’università e – nel caso di Dramé – diventare sceneggiatori e attori di successo.

La struttura del racconto è lineare, quasi proppiana nel modo in cui concatena le funzioni narrative. Mancanza (di opportunità, motivazione, cultura...), dono (il progetto e la fiducia della prof), conseguimento del mezzo magico (l’incontro con Léon Zyguel), marchiatura (l’impatto indelebile della testimonianza), rimozione della sciagura (l’acculturazione), adempimento del compito difficile (il premio) e trasfigurazione (il passaggio repentino all’età adulta): più o meno la formula di Cenerentola. E anche le tecniche e i linguaggi che impiega non si discostano dalla struttura collaudata del racconto morale. Ma, a dispetto della sua schematicità – o forse proprio in virtù di essa –, *Una volta nella vita* è un film a tratti commovente, nel modo consolatorio in cui lo possono essere le storie di riscatto, quando personaggi negletti e sfiduciati scoprono in sé risorse insospettate e ribaltano le premesse sfavorevoli per ottenere riconoscimenti da un sistema che alla fine si rivela giusto e premiante.

Nella fattispecie il sistema la cui equità viene celebrata è quello educativo francese, ovvero la sua componente più generosa e progressista che, in continuità con i valori dell’antifascismo, rinnova e rende credibile la promessa *mai più*. Un impegno che il film rilancia nella scena finale della premiazione, quando la voce di una studentessa redenta si fonde con quella del testimone nella lettura dell’emozionante “giuramento di Buchenwald”.

Rispetto ai casi di cui si è parlato finora, spiccano due differenze. Innanzitutto la scelta di non rappresentare lo sterminio se non attraverso gli spezzoni documentari consultati dai ragazzi e, soprattutto, attraverso la testimonianza di Léon Zyguel, girata in un'unica ripresa di fronte a un pubblico turbato nella realtà prima ancora che nel copione (così riferisce la regista).[25]

I primi piani dei giovani ascoltatori indicano che il contatto è stato stabilito: in quel momento i ricordi dell'anziano deportato si riversano nella memoria culturale dei suoi – appunto – eredi e, sotto lo sguardo benevolo della generazione di mezzo, il trauma della Shoah si trasmette dal nonno ai nipoti. Alcuni commentatori storcono il naso di fronte all'inverosimiglianza di una conversione così istantanea ma, se si considera la funzione dichiaratamente pedagogica di un film che vuole proporsi come esempio di *best practice* più che di cinema verità, non ci si deve sorprendere se alcuni passaggi risultano stereotipati. Piuttosto, è interessante come in questo film, così come nel modello educativo che incarna, la testimonianza venga intesa come esempio di vita prima o più che come attestazione storica degli eventi che riporta. Delle tre accezioni – giuridica, storica e religiosa – della parola *testimonianza* prevale la terza, "manifestazione della propria fede in parole e in opere" (dizionario Garzanti); nella fattispecie della fede laica nella vita, nella dignità e nel futuro dell'umanità che Léon Zyguel comunica efficacemente ai ragazzi.

La seconda differenza tra *Una volta nella vita* e le altre fiction sulla Shoah riguarda una diversa messa in rilievo del rapporto tra passato e presente. Mentre *Kapò*, *Holocaust*, *Schindler's List*, *La vita è bella*, *La zona grigia*, *Il bambino con il pigiama a righe* e anche *Il figlio di Saul* scavano nella materia della storia per restituire rappresentazioni più o meno realistiche della vita nei lager, tutt'al più accennando

– come fa Spielberg – a un epilogo in cui il tempo della storia si ricongiunge con il presente della narrazione, il film di Mention-Schaar non parla tanto della Shoah in sé, quanto delle modalità e degli effetti della sua trasmissione oggi. Più diegetica che mimetica (più fondata sul *telling* che sullo *showing*), la rievocazione dei lager è funzionale alla tesi secondo cui un'adeguata trasmissione della memoria non può che comportare la crescita personale di chi ne riceve la fiaccola.

È questo il groviglio che andrebbe sciolto nei suoi diversi nodi. Perché, se anche è plausibile che testimoni di notevole intelligenza e sensibilità come Léon Zyguel (o, in Italia, Liliana Segre, Sami Modiano e Nedo Fiano, per esempio) riescano a comunicare le loro qualità umane a un pubblico di adolescenti, non è detto 1) che ciò avvenga sempre e comunque, in ragione esclusiva del contatto faccia a faccia dei ragazzi con chiunque sia stato "lì"; 2) che l'empatia suscitata dal testimone aiuti ad analizzare le condizioni storiche che hanno reso possibili le discriminazioni, le deportazioni e infine il genocidio (ecco perché i programmi didattici più autorevoli, come quello di Yad Vashem, raccomandano di presentare il racconto del testimone "in parallelo con le nozioni storiche di cui gli studenti sono già in possesso e con altre fonti primarie e secondarie"); 3) che dalla conoscenza empatica della Shoah si ricavino istruzioni etiche applicabili ai dilemmi del presente.

Oltre i testimoni

Per rispondere alla domanda che molti si pongono circa "ciò che sarà di noi dopo la scomparsa dell'ultimo testimone"[26] – quasi che la storiografia non se la fosse sempre cavata anche a distanza di secoli dall'ultimo testimone vivente –, negli ultimi decenni la sfera della testimonianza viene suffragata da una varietà di Guardiani

della memoria (istituzioni, figure eminenti, associazioni...) i quali, parlando a nome delle vittime, si adoperano affinché il trauma originario non venga prematuramente riassorbito nel flusso del tempo, ma anzi si propaghi il più intatto possibile alle generazioni successive.

Curioso lascito, il trauma vicario: alcuni figli di sopravvissuti ne parlano con angoscia, raccontando le difficoltà di crescere in ambienti famigliari intrisi di quei ricordi opprimenti. A giudicare dalle loro descrizioni (si veda per esempio *Maus* di Spiegelman[27] e *Lezioni di tenebra* di Helena Janeczek[28]) non vi è nulla di particolarmente desiderabile nella condizione di testimone secondo, traumatizzato per procura: turbe e malinconie incontrollabili, complesso di inadeguatezza, senso di catastrofe incombente... Eppure è a quell'obiettivo che sembrano tendere le numerose iniziative che oggi paventano una catastrofica perdita di senso storico, valori esistenziali e identità collettive qualora le voci dei testimoni dovessero a un certo punto spegnersi, come è fisiologico che prima o poi accada.

La questione è psicologicamente delicata se si considera il ruolo chiave dei figli dei sopravvissuti nella promozione di una politica della postmemoria[29] o di una memoria prostetica[30] in grado di mantenere e perpetuare il "senso di una connessione vivente" con i testimoni diretti per mezzo di registrazioni audiovisive e altri artefatti culturali – principalmente documentari e film – che ne immortalino i vissuti traumatici. L'obiettivo è diventare, e far diventare gli altri, testimoni di seconda generazione, capaci di "adottare le altrui esperienze traumatiche come se le avessimo vissute personalmente".[31] Per i figli in senso stretto un simile trapasso di esperienze avviene in modo spontaneo, che lo vogliano o no, sia attraverso gli album fotografici e i racconti di famiglia, sia attraverso gli automatismi comportamentali dei genitori (come i tic insopportabili del padre di Art in

Maus) le cui origini diventano più chiare solo quando, crescendo, i figli imparano a interpretarne i non detti.

Per quale motivo il resto della comunità dovrebbe sottoporsi a un trattamento analogo, ammesso che sia possibile riprodurre artificialmente le condizioni di un trauma di secondo grado? È raro che la questione venga affrontata di petto, se non in modo graffiante (come fa Tova Reich nel romanzo satirico *My Holocaust,* 2007)[32] o visceralmente polemico (è per esempio il caso del controverso saggio di Norman Finkelstein *The Holocaust Industry*, 2000).[33] Neppure nell'ambito dei Memory Studies, dove pure abbondano le analisi di una vasta gamma di pratiche commemorative recenti, si trovano articolate spiegazioni sul perché nel XXI secolo ci si dovrebbe (o non ci si dovrebbe) sforzare per riattivare e far rivivere i ricordi dolenti dei sopravvissuti.

"Come si rievoca e come ci si pone, oggi, di fronte a quella che Susan Sontag (2003) ha efficacemente battezzato 'la sofferenza degli altri'? Che doveri abbiamo nei confronti delle vittime? Come possiamo perpetuare le loro storie nel modo migliore, senza appropriarcene, senza attirare attenzione indebita su di noi, ma senza neanche farcene fagocitare?"[34] Le domande di Marianne Hirsch sono senz'altro utili per definire il campo della postmemoria e i dubbi che lo attraversano, ma non è sempre chiaro se siano animate da intenti meramente descrittivi, come tentativi di analizzare una tendenza culturale che esisterebbe anche se non la si teorizzasse, oppure prescrittivi, come inviti a realizzare e a diffondere quel modello di commemorazione partecipativa che ricalca l'esperienza post traumatica dei figli dei sopravvissuti.

Come spesso accade con le certezze radicate nel senso comune, ciò che raramente viene messo in dubbio è il fatto che vi *debba essere* un dovere della memoria, comunque si decida di tradurlo in pratica. Verità autoevidente posta a

fondamento di altre idee di cui viceversa si può discutere, la regola secondo cui *ricordare e rivivificare il trauma della Shoah rientra negli obblighi morali di chiunque sia nato dopo* non è passibile di interpretazione. È così e basta, e non c'è bisogno di fondarla su argomenti ulteriori. La sua applicazione avviene perlopiù in modo irriflesso, come quando si va in bicicletta senza perdersi a pensare a ciò che si sta facendo, né ci si sofferma su quanto sia stato artificioso l'apprendimento di quelle regole che ora appaiono naturali e scontate, anche perché se ci si pensasse troppo si finirebbe per incespicare.

Si spiega forse così la recente adesione di alcuni tra i più vigili e indipendenti interpreti italiani della cultura ebraica al progetto "Forgetting Auschwitz, Remembering Auschwitz" (a5405.com/), promosso dall'Associazione dei figli della Shoah con il supporto del Centro di documentazione ebraica contemporanea, per mantenere in vita la memoria di Nedo Fiano, ultimamente affetta dagli offuscamenti che purtroppo si verificano spesso con l'avanzare dell'età. Per scongiurare la possibilità che i ricordi del testimone, seppure profusamente registrati su carta e in video, cadano nell'oblio, i partecipanti sono invitati a "diventare custodi della memoria di Nedo Fiano", facendosene carico in prima persona secondo due modalità di grande impatto emotivo ma di discutibile pregnanza epistemologica: la prima consiste nel farsi tatuare sul braccio il numero assegnato a Nedo Fiano come prigioniero ad Auschwitz (una pratica già diffusa in Israele); la seconda nella lettura in prima persona dei ricordi dell'ex deportato, come se gli interpreti "li avessero vissuti sulla loro pelle e come se fossero i loro stessi ricordi".[35] È difficile stabilire a chi giovi una simile immedesimazione totale, se non forse ai figli stessi, la cui sofferenza per il venir meno delle facoltà cognitive del padre può essere almeno in parte lenita dall'impegno collettivo a perpetuarne la memoria. Ma a sollevare obiezioni dovrebbe

essere proprio la pretesa di trapiantare ricordi individuali nella memoria culturale della collettività, senza mediazioni di sorta, e di lì altrettanto immediatamente nella memoria individuale di ciascuno dei suoi membri, in modo che chiunque possa inserirsi con un clic nell'archivio comune per trasformarsi *ipso facto* in avatar dell'*io c'ero* originario. Se anche fosse possibile sconfiggere così l'irreversibilità del tempo, quale beneficio collettivo deriverebbe da una simile clonazione di vissuti dolorosissimi? Che cosa garantisce che l'identificazione emotiva con i trascorsi delle vittime comporti di per sé uno scatto di maturità etica e di consapevolezza politica, tale da garantire che dal *non dimenticare* si passi indefettibilmente al *mai più*?

Il nesso tra l'imperativo della memoria e la promessa di non ripetere mai più gli orrori del passato in effetti c'è, ma bisogna sapere dove cercarlo. Sepolto sotto strati di retorica commemorativa, riguarda quella che Assmann definisce la trasmissione etica della memoria: "Sviluppata da e per persone genealogicamente e storicamente connesse con il paese dei perpetratori [*è*] l'esatto opposto di un atto di identificazione."[36] In contrasto con la tentazione istintiva di rimuovere, by-passare o addirittura negare il capitolo più ignominioso della propria storia nazionale (oppure di controidentificarsi con le vittime, un'altra forma di diniego), questo tipo di commemorazione critica consiste nell'affrontare a brutto muso la ricostruzione dei crimini passati: riconoscere lo spettro ampio dei colpevoli, inclusi, se necessario, i parenti più prossimi; rivendicare con vergogna il concorso in genocidio, preservarne la memoria come parte della propria identità, accettarne la responsabilità storica e sensibilizzarsi al rischio che episodi analoghi si ripetano in futuro. "Vuole che ogni ragazzo di questo paese si chieda se suo padre è un assassino?" domanda il procuratore generale al giovane protagonista del *Labirinto del silenzio* di cui si parlerà nel prossimo paragrafo.

La risposta affermativa sintetizza l'atteggiamento etico di cui parla Assmann.

Fai la cosa giusta

Un filone recente di film, non solo tedeschi,[37] codifica i tratti della postmemoria dalla prospettiva dei perpetratori e dei loro discendenti. Anche qui si tratta di raccontare (e di prescrivere) la trasmissione intergenerazionale del trauma, secondo un principio di contagio non dissimile da quello che coinvolge i figli dei sopravvissuti. Solo che in questo caso il gioco delle identificazioni si fa più tortuoso. Non potendosi identificare con le vittime, i protagonisti – e, con loro, gli spettatori – sono costretti a riconoscersi nel ruolo di potenziali carnefici o, quantomeno, di spettatori-*bystanders* che solo per un lieve sfasamento temporale non sono stati messi alla prova della storia. Sono nati dopo e perciò sono incolpevoli. Ma i genitori non hanno goduto della stessa franchigia. Reintegrati nella vita in tempo di pace, hanno ripreso i panni di cittadini, padri, madri e nonni amorevoli, lavoratori onesti e amabili vicini di casa. Nell'euforia della ricostruzione, nessuno ama parlare della guerra e tutti concordano che è bene lasciar riposare i morti. Quand'ecco che un evento imprevisto – spesso in forma di testimonianza di un ex deportato, o di altro documento incriminante – irrompe per instillare dubbi nella mente di un/una giovane particolarmente fiducioso nei valori democratici del dopoguerra. Talvolta l'incontro con il testimone innesca indagini private che sfociano nella rivelazione di terribili segreti familiari. Altre volte avvia inchieste giudiziarie presentate al cospetto di un tribunale. In ogni caso l'arco narrativo copre le diverse strategie di autodifesa, dal diniego alla minimizzazione al richiamo alla carità di patria, con cui i protagonisti – inquirenti, inquisiti e astanti – inizialmente si schermano dalle rivelazioni sconvolgenti, salvo poi

capitolare di fronte all’inconfutabilità delle prove. La terapia d’urto ha successo quando il trauma viene accolto e interiorizzato con tutte le sue conseguenze, comprese le eventuali ammissioni di colpa: non potrà mai essere superato o dimenticato, ma nella sua perpetua rimemorazione si pongono le basi per un futuro responsabile.

Non è difficile vedere come lo schema narrativo di questi film ricalchi la drammaturgia dei grandi processi del dopoguerra, a cominciare da quelli celebrati dal tribunale internazionale di Norimberga tra il 1945 e il 1949. Come si evince dalla meticolosa ricostruzione di Christian Delage,[38] fu lì che due grandi innovazioni procedurali inaugurarono un rapporto inedito tra cinema e giustizia di guerra. Innanzitutto l’inclusione di documenti girati e montati da celebri registi hollywoodiani (tra cui *I campi di concentramento nazisti* di George Stevens, impressionante testimonianza visiva della liberazione dei lager sul fronte occidentale) tra le prove presentate al pubblico in aula. In secondo luogo, la scelta di filmare le udienze per assicurarsi che la memoria di quei dibattimenti restasse viva nei decenni a venire. Combinate insieme, le due innovazioni incidevano sulla sceneggiatura del processo: la proiezione dei filmati assegnava agli spettatori il ruolo di testimoni secondari, traumatizzati oltre ogni ragionevole dubbio e mai più autorizzati a dire di non sapere. La registrazione delle udienze riprendeva i volti degli imputati mentre scorrevano le immagini delle atrocità, così da consentire a chiunque di scrutarne le espressioni per cogliere eventuali segni di turbamento, di rimorso o, come nel caso di Göring, di arroganza impenitente. Il pubblico, anche tedesco (specie se tedesco), veniva perciò coinvolto nella formulazione di una sentenza storica che andava ben al di là dell’accertamento delle colpe e della somministrazione delle pene individuali.

Riadattati al formato dei *legal dramas* hollywoodiani – il capostipite del genere è *Vincitori e vinti* (*Judgment at Nuremberg*), uscito nel 1961 contemporaneamente alla lettura della sentenza ad Adolf Eichmann – i tratti più spiccatamente narrativi del processo confluiscono in una storia tipo il cui eroe è qualcuno che, costi quel che costi, vuole conoscere e soprattutto far conoscere la verità. In una cornice legale talvolta esplicitamente evocata, altre volte sostituita con metodi più informali di somministrazione della giustizia (come in *Remember*, 2015), raccoglie prove e testimonianze che attestano l'enormità dei crimini nazisti, si scontra con le proprie e le altrui resistenze, incamera esperienze anche dissonanti che lo fanno riflettere sulla "banalità del male" e, tramite la visione dei documentari e l'ascolto delle testimonianze, coinvolge l'intera comunità in una sorta di *acting out* del trauma che la traghetta fuori dal suo stallo emotivo, cognitivo e morale.

In linea con la formula hollywoodiana, *Il labirinto del silenzio* di Giulio Ricciarelli (2014) racconta l'inchiesta commissionata dal procuratore del distretto dell'Assia Fritz Bauer (noto per avere partecipato alle indagini che condussero alla cattura di Eichmann da parte del Mossad) a un pool di avvocati, qui condensati nel personaggio fittizio del giovane Johann Radmann, per far sì che, a quindici anni da Norimberga, anche la Repubblica federale tedesca avesse il suo processo catartico contro i crimini nazisti: il cosiddetto "secondo processo di Auschwitz" tenutosi a Francoforte tra il 1963 e il 1965. Dopo numerose traversie, i procuratori del film riescono a raccogliere prove sufficienti a dimostrare le responsabilità di alcuni membri del personale di Auschwitz nel frattempo reintegrati nella vita civile. "Si sente pronto?" chiede Radmann a un suo collaboratore prima di entrare in aula. "È da vent'anni che lo sono", risponde prevedibilmente l'altro, mentre la musica si leva e l'anziano Fritz Bauer annuncia: "Signori, oggi stiamo per fare la storia."

La spinta a “fare la cosa giusta” investe non solo i protagonisti della vicenda raccontata, determinati a sollevare la cappa di omertà che nasconde le vergogne del passato tedesco, ma anche i realizzatori del film, mossi dall’obbligo morale di diffondere consapevolezza sul processo di Francoforte, ancora poco noto al grande pubblico. Intervistato sui motivi di interesse della pellicola selezionata per rappresentare la Germania agli Oscar 2016 come miglior film straniero (non entrerà nella cinquina), il produttore Jakob Claussen risponde: “Diversamente dai processi di Norimberga, i processi di Auschwitz sono ancora oggi ignoti alla maggioranza delle persone e, in un certo senso, consideriamo il nostro lungometraggio come un mezzo per evitare che restino sconosciuti.”[39]

Per non dimenticare, dunque. Salvo che in questo caso l’episodio da custodire non è più la Shoah, la cui conoscenza diffusa può ormai essere data per scontata. Diversamente da *Vincitori e vinti*, dove la cornice del processo serviva anche a trasmettere informazioni riguardo agli eventi su cui la corte era chiamata a deliberare (da cui gli spezzoni documentari inseriti nel film), *Il labirinto del silenzio* non si sofferma sui fatti della guerra, cui accenna quel tanto che basta affinché gli spettatori richiamino alla mente i dati enciclopedici rilevanti. Non c’è bisogno di ripetere cose che uno spettatore del 2014 sa già perfettamente. Ciò che viceversa va riscattato dall’oblio è il processo stesso, ovvero il duplice fatto che: 1) lungi dall’essere considerata un imprescindibile dovere civile, nella RFT di fine anni cinquanta (come del resto altrove) la commemorazione dello sterminio era osteggiata da una cultura egemone desiderosa di lasciarsi il passato alle spalle; 2) a dispetto delle resistenze, in quel contesto amnesico c’erano anche persone perbene determinate a far luce sul passato dei padri.

Nulla a che vedere con la tesi arendtiana della banalità del male, sebbene la sceneggiatura vi ammicchi in varie

occasioni: del male in questo film non vi è traccia, spinto com'è ai margini della narrazione, in un tempo anteriore in cui i carnefici indossavano la divisa delle SS anziché il grembiule del fornaio (è il caso di uno degli imputati di Radmann). Ma come sia avvenuta la metamorfosi da SS a fornaio (e viceversa) non è mostrato, né raccontato e forse neppure pensato, quasi non ve ne fosse bisogno. Eppure è proprio questo il punto della trasmissione etica della memoria: capire come sia stato possibile che nelle stesse persone convivessero anime così discordanti e riuscire a vederle entrambe sotto la lente dell'umanità. In passato il cinema ci ha provato: si pensi alla complessità di un personaggio tragico come il giudice impersonato da Burt Lancaster in *Vincitori e vinti*. Al netto dell'ovvia superiorità estetica del film di Stanley Kramer, viene da chiedersi se nei cinquantatré anni che lo separano da quello di Ricciarelli l'insistenza sul dovere della memoria non abbia fatto dimenticare le ragioni della sua necessità.

Sguardi in fuga

Analoghe perplessità scaturiscono dalla visione di *The Eichmann Show - Il processo del secolo* di Paul Andrew Williams, film per la TV prodotto nel 2015 dalla BBC. Ultimo di una serie di riscritture tratte dalle centinaia di ore registrate dalla squadra di Leo Hurwitz durante il processo di Gerusalemme (1961-62),[40] il film si inserisce in un nutritissimo filone di testi (non solo audiovisivi) che, sulla scia del celebre reportage di Hannah Arendt (1963), hanno scandagliato gli aspetti storici, politici, legali, etici e psicologi del caso Eichmann, saturandolo di interpretazioni, analisi, opinioni e controversie tuttora in corso. La materia del contendere riguarda da un lato la legittimità di un processo esemplare pensato, più che per dimostrare la colpevolezza dell'imputato, per allestire un evento

mediatico di portata mondiale, funzionale alla legittimazione dello stato di Israele.[41] Dall'altro, riguarda il giudizio sulla personalità di Eichmann, il suo grado di consapevolezza criminale, la specificità del male che la sua figura incarna[42] e, per estensione, le caratteristiche essenziali dell'antisemitismo nazista in continuità (o in discontinuità) con altre manifestazioni storiche di odio antiebraico.[43]

Data la mole dei commenti che si sono addensati attorno a questo processo, si suppone che chiunque ne riapra il fascicolo abbia qualcosa di interessante da aggiungere al dibattito sulla banalità del male: "Ogni saggio su Adolf Eichmann è divenuto automaticamente un dialogo con Hannah Arendt."[44] Lo stesso vale per il cinema e per la televisione: perché ritornare su un argomento così intensamente dibattuto se non per apportarvi una prospettiva inedita, una scoperta documentaria, una chiave di lettura sorprendente? Per rivitalizzare le immagini di archivio e risvegliare l'interesse del pubblico, Paul Andrew Williams allarga il campo visivo dal processo in sé alla storia delle sue riprese televisive, in una *mise en abyme* che pone lo spettatore al termine di una fuga di sguardi rivolti ad altri sguardi: gli spettatori guardano (il modo in cui Williams guarda) Hurwitz che guarda Eichmann che guarda i testimoni... Siamo al terzo o quarto grado della postmemoria prostetica: in che modo i numerosi filtri attraverso i quali ci giunge l'immagine di Eichmann a Gerusalemme condizionano la nostra percezione degli eventi? È questa la domanda con cui uno spettatore storicamente informato si appresta ad assistere all'ennesima rivisitazione del processo.

L'eroe-focalizzatore è Leo Hurwitz, il quale fin dall'inizio illustra ai suoi collaboratori le motivazioni che lo hanno indotto ad accettare l'incarico di filmare la "Norimberga ebraica" in modo che dal "processo più importante del XX secolo" si possa ricavare "il più grande evento televisivo

della storia passata, presente e, perché no, futura". "Signori, io non credo ai mostri... [*Voglio capire*] che cos'è che ha trasformato quest'uomo comune in una persona capace di mandare centinaia di migliaia di bambini alla morte e poi tornare a casa a dare un bacio della buonanotte ai suoi figli." La tesi arendtiana scorre sottotraccia, benché in forma interrogativa, e la tensione del racconto risiede nell'aspettativa che l'annoso quesito riceva una qualche risposta, per parziale o interlocutoria che sia.

Per l'intera durata delle registrazioni, Hurwitz invita gli operatori a stringere l'obiettivo sul volto di Eichmann, mentre il pubblico ministero Gideon Hausner lo apostrofa, i centoundici testimoni depongono alla sbarra e sullo schermo in aula scorrono le immagini terribili della liberazione dei campi. Ma i tentativi di carpire soprassalti di emozione rimangono frustrati: l'imputato resta impassibile per tutta la durata del processo. Il nodo narrativo è destinato a non sciogliersi, e le interpretazioni su Eichmann a rimanere in sospeso. Gli spettatori in cerca di *closure* non possono sentirsi appagati, ma non è questo il problema. Al di là della legittima mancanza di risposte (la questione della banalità del male è del genere che non ammette soluzioni banali), si ha la sensazione che nel corso del film la domanda di partenza si perda per strada.

Di cosa parla, alla fin fine, la *docufiction* di Williams? Dei rovelli etico-psicologici sollevati dalla figura dell'ex *Obersturmbannführer?* Del ruolo chiave dei sopravvissuti all'alba dell'era del testimone? Delle controversie giuridiche e politiche scatenate dal processo? Del suo impatto sui linguaggi della televisione, da una parte, e sulla memoria della Shoah, dall'altra? O viceversa: del modo in cui le tecniche televisive hanno influenzato la ricezione e la memoria dell'evento? Tutte queste cose insieme e dunque nessuna in particolare: con il suo elegante montaggio alternato, dai filmati in bianco e nero del processo alla ricostruzione a colori del *making of, The Eichmann Show*

salta da un livello all'altro, avvicendando scene in cui l'attenzione è concentrata sulle deposizioni dei testimoni a scene in cui lo spettatore è invitato a palpitare per gli intralci tecnici delle riprese.[45] L'inevitabile sproporzione drammatica tra ciò che capita dentro e fuori dall'occhio della cinepresa potrebbe fornire interessanti spunti di dibattito, se la pellicola di Williams scegliesse di metterli a tema. Da cosa dipende e quanto è giustificato l'imbarazzo che proviamo quando, alla fine del processo (che in *The Eichmann Show* segue le immagini dei campi liberati), il produttore esulta: "Ce l'abbiamo fatta!"? Quali perplessità si possono ragionevolmente sollevare riguardo all'uso della televisione come strumento di costruzione della memoria? La questione è stata largamente discussa, con argomentazioni complesse pro e contro gli usi educativi, la spettacolarizzazione e lo sfruttamento ideologico della memoria. Ma siccome la sceneggiatura si tiene alla larga da quel campo minato, il film resta in bilico tra il *mash-up* di materiali di archivio e il racconto tradizionale della missione compiuta. Non sorprende che, come *Il labirinto del silenzio* e *Una volta nella vita*, *The Eichmann Show* sia stato accolto con encomi tiepidi, fondati su apprezzamenti più etici che estetici. Ricordare è bene, anche se non ci si ricorda bene perché.

La stanchezza della memoria

Con la possibile eccezione del *Figlio di Saul* (di cui tuttavia gran parte della critica non sembra cogliere l'elemento di rottura rispetto al canone cinematografico accettato), i film sulla Shoah usciti nell'ultimo decennio eludono il doppio vincolo della memoria e, a ben vedere, non sollevano alcuna questione etica o estetica di effettiva pregnanza sul presente. Il calendario istituzionale garantisce spazi di visibilità alle produzioni in grado di coprire il fabbisogno annuale di memoria, purché confezionate con tutti i crismi

necessari a non attirare polemiche, e purché portatrici di prospettive consolatorie che identifichino i doveri della cittadinanza con quelli, tutto sommato poco onerosi, della commemorazione.

È da qualche tempo che, almeno in Europa occidentale (diverso il caso della Polonia, dove nel 2012 un film come *Pokłosie* ha suscitato le vivaci proteste dei partiti nazionalisti),[46] un film sulla Shoah non scatena diatribe importanti. Altri indizi sparsi suggeriscono che la memoria della Shoah stia un po' perdendo il suo mordente. Tra questi, la sorprendente ipotrofia commemorativa che, a dispetto dell'abbondante offerta culturale, nel 2015 ha segnato il settantesimo anniversario della liberazione di Auschwitz. Ci si aspettava una ridda di eventi, convegni e articoli impregnati della consueta retorica celebrativa con cui, da vent'anni a questa parte, ogni 27 gennaio ci si stringe attorno al solenne *mai più*. Ma non è andata così: nonostante la cifra tonda, la partecipazione è stata tiepida e (almeno in Italia) i media assai più interessati al centenario della grande guerra. Persino i negazionisti più incalliti hanno tenuto un profilo basso nella stagione in cui solitamente riescono a far sparlare di sé. Da allora ci sono stati pochi picchi nel dibattito sulla memoria, a parte forse le controversie italiane sul progetto del museo del fascismo a Predappio,[47] che tuttavia sono rimaste perlopiù interne alla comunità intellettuale. La memoria del fascismo è stata, sì, riattualizzata in rapporto ai recenti successi delle destre xenofobe (non solo in Italia), ma generalmente la discussione si è limitata ad asserire – o viceversa a negare – la legittimità di un confronto tra il fascismo del passato e gli ultranazionalismi del presente. Ciò che invece fin qui nessuno ha contestato apertamente (a parte i soliti negazionisti), neppure gli xenofobi al potere, è la retorica dell'Olocausto come male assoluto cristallizzata nel senso comune: vedi l'argomento autoassolutorio secondo cui

l’unico passo falso del fascismo sarebbe stato l’allineamento con la Germania in materia di politiche razziali.[48] Purché sia detto che i veri responsabili furono i nazisti di Hitler (di cui il resto del mondo, fascisti compresi, sarebbe stato vittima), la memoria della Shoah non è più materia di dissenso.

A cosa potrebbe essere dovuta la mancanza di polemiche? Alla saldatura intergenerazionale della postmemoria e al raggiungimento di un vasto accordo internazionale circa i modi più corretti di interpretare il trauma del XX secolo? O piuttosto a tendenze di segno opposto: mercificazione del trauma, eccesso di appropriazioni spurie, concorrenza delle vittime, saturazione della memoria e perdita di interesse generale per l’argomento?

Le epoche storiche si definiscono non solo per gli eventi che le animano, ma anche per i racconti dominanti che le incorniciano: paradigmi che modellizzano l’esperienza, riconducendola a schemi ricorrenti, metafore assolute e automatismi interpretativi la cui centralità raramente viene messa in discussione. Quando si affermano, le narrazioni egemoni forniscono filtri cognitivi adattabili a una molteplicità di usi pubblici e privati: repertori di storie prefabbricate con cui gli individui e le comunità danno un senso unitario ai dati bruti dell’esperienza. Così è stato per la grande narrazione rivoluzionaria, con il suo programma di emancipazione e di autodeterminazione tutto incentrato sul conflitto tra oppressori e oppressi, padroni e schiavi e uomini liberi. E proiettato per analogia su una varietà di eventi successivi, dalle guerre di liberazione ai movimenti in difesa dei diritti civili. Almeno sino a quando, nel corso degli anni sessanta e settanta, l’altro grande racconto esemplare ne ha scalzato la primazia, mettendo la vittima al centro di tutto.

Il calo di tensione creativa dei cineasti, il disamore per il giorno della memoria e la stanchezza dei dibattiti culturali sono forse sintomatici di un ulteriore avvicendamento? È da tempo che saggisti e studiosi denunciano i limiti del modello

concentrazionario come paradigma biopolitico contemporaneo.[49] I corollari retorici della memoria – vittime e carnefici, identità collettive, trauma e riconciliazione – sembrano funzionali al mantenimento di un ordine di senso presentato come indiscutibile. Oltre a incoraggiare la passività compiaciuta di sé di coloro che si identificano d'ufficio con le vittime di violenze inaudite, il filtro olocaustico si dimostra palesemente inadeguato qualora lo si sovrapponga a situazioni moralmente ambigue e politicamente complesse, e cioè alla stragrande maggioranza dei contesti in cui capita di imbattersi, dove è raro che il male si concentri in un unico soggetto con la stessa incontrovertibile evidenza con cui allora si concentrò nelle azioni dei nazisti ai danni delle minoranze perseguitate.[50]

Per alcuni decenni ciò non ha impedito a politici e commentatori di ricondurre i più svariati fenomeni alla nota matrice, diversamente riempita a seconda della prospettiva di volta in volta privilegiata, ma sempre evocata come substrato simbolico condiviso. È questa la forza delle narrazioni egemoni: la struttura è rigida quanto i suoi usi sono flessibili.

Tuttavia nessun uso è infinitamente flessibile. Gli eventi incalzano, e arriva un punto in cui la presa d'atto, per tardiva che sia, rivela la totale inadeguatezza degli schemi di cui si dispone per spiegare ciò che è avvenuto. A questo collasso cognitivo si riferivano coloro che per primi introdussero il tema dell'indicibilità del genocidio ebraico, sul quale le narrazioni eroiche di stampo rivoluzionario non avevano presa (nonostante gli iniziali tentativi di mettere l'enfasi sulla rivolta del ghetto di Varsavia, anziché sulle deportazioni, per imporre un senso intelligibile al macello). Ma il residuo storico di una simile riduzione era troppo immenso, troppo strabordante, e fu necessario dotarsi di nuove matrici per incapsulare in formati narrativamente

efficaci ciò che era avvenuto. Vittime e carnefici, *bystanders* e giusti: quattro ruoli, distribuiti sul continuum teso al massimo dell'asse male/bene, che con l'aiuto dell'industria culturale conquistarono il centro dell'immaginario americano ed europeo. Tagliato sulla storia delle persecuzioni razziali, di cui effettivamente dava conto sia pure in modo schematico e banalizzante, il copione ha dapprima schiacciato il racconto rivoluzionario. A ciò si deve la sua popolarità presso l'ideologia liberale che si pretendeva postideologica. Dopodiché si è imposto come matrice di senso universale, saturabile con le cronache e con le memorie di altri eventi traumatici come i conflitti arabo-israeliani, le guerre nei Balcani, il genocidio ruandese, ma anche, retrospettivamente, quello armeno, il colonialismo e la tratta atlantica degli schiavi. Ma, se tutti reclamano per sé il ruolo di vittime, la possibilità di inquadrare la varietà delle storie particolari in un'unica cornice metastorica viene meno. Chi è veramente vittima e chi usurpa un ruolo che non le spetta? A parte il caso della Shoah (al contempo eccezione e regola, paradossale prototipo che non ammette altre occorrenze all'infuori di sé), gli altri racconti identitari risentono di questo limite. Di qui la concorrenza delle vittime e la triste guerra delle memorie che ne consegue.

Thomas Kuhn[51] metteva in guardia contro gli usi filosofici e sociologici del concetto di *paradigm shift*, mutamento (o smottamento) di paradigma, preceduto da un periodo di profonda incertezza dovuta alla persistente incapacità della teoria in auge di risolvere i problemi della "scienza normale". Quando si realizza una rivoluzione scientifica, il vecchio paradigma è irreversibilmente soppiantato da quello nuovo, attraverso una ristrutturazione simbolica la cui radicalità non ha corrispettivi in campi meno disciplinati dal metodo sperimentale, quale è appunto quello della memoria di cui si sta parlando qui. E tuttavia il modello epistemologico di Kuhn può essere riadattato al campo

storico e commemorativo se si considerano i grandi racconti identitari come paradigmi che lottano per conquistare il centro dell'immaginario politico e culturale. Il successo di una narrazione egemone si coglie quando ne spinge ai margini un'altra (pur senza cancellarla del tutto), imponendo il proprio lessico e le proprie categorie sul sentire comune, orientando le percezioni, filtrando le rilevanze di ciò che accade e fissando i limiti di ciò che è dicibile o persino pensabile.

Non c'è dubbio che tale sorte sia toccata al macroracconto delle deportazioni, dell'internamento nei lager e dello sterminio, a scapito del paradigma rivoluzionario che lo ha preceduto. La mia ipotesi è che ultimamente anche il modello vittimario, incentrato sulla memoria dell'Olocausto (ma generalizzabile a una vasta gamma di altri eventi traumatici), stia mostrando i sintomi dell'invecchiamento. In relazione alle centinaia di migliaia di migranti in fuga dalla guerra e dalla povertà, alla crisi economica mondiale, all'insorgere di nuovi razzismi, al terrorismo internazionale, alla disgregazione del progetto europeo e alle temute catastrofi ambientali, lo schema vittime-carnefici tutto a un tratto appare inadeguato. Non tanto per mancanza di persone che possano legittimamente considerarsi vittime (ce ne sono fin troppe). Il motivo per cui lo schema vittime-carnefici non funziona più è, piuttosto, che nel nuovo disordine mondiale il ruolo dei carnefici è confusamente ripartito presso un numero imprecisato di attori (Assad, ISIS, sunniti e sciiti, gli stati del Golfo, i partiti xenofobi, i tecnocrati europei, le multinazionali, Wall Street, Trump, il retaggio del colonialismo...) notoriamente in lotta reciproca in uno scenario di tutti contro tutti che, più che l'elementarità tribale dello scontro di civiltà (altra narrazione che da un paio di decenni aspira all'egemonia), richiama le trame intricate del *Trono di spade*.

Potrebbe essere proprio questa la struttura profonda della prossima grande narrazione? Uno scontro multilaterale tra

individui o bande rivali che, in assenza di regole comuni, lottano senza esclusione di colpi per sopravvivere in un contesto povero di risorse, radicalmente ostile, apocalittico e ipercompetitivo? È troppo presto per dirlo, anche se le fiction televisive di ultima generazione sembrano suggerire che sia proprio questo l'immaginario emergente. Così come in campo scientifico la decisione di abbandonare un paradigma è sempre al contempo la decisione di accettarne un altro, la crisi del modello biopolitico del lager si manifesterà appieno solo quando emergerà una nuova narrazione o metafora influente in grado di comprendere la dinamica degli eventi diversamente traumatici che nessuna forzatura potrà ridurre alla coppia vittime-carnefici. Potrebbero volerci anni prima che si affermi una concezione alternativa della storia. Sino ad allora l'insoddisfazione monterà, le maglie del racconto egemone si allenteranno e la comunità culturale si predisporrà a considerare nuovi candidati al ruolo di racconto esemplare.

[1] Questo capitolo è la riscrittura di Pisanty, 2017a.

[2] Tra questi Insdorf, 1983; Doneson, 1989; Novick, 1999; Hirsch, 2004; Baron, 2005; Haggith-Newman, 2005; Minuz, 2010; Kobrynskyy-Bayer, 2015.

[3] È la sequenza (di pochi secondi) che mostra il suicidio della prigioniera Riva, gettatasi sull'elettricità del filo spinato: l'inquadratura indugiante sul cadavere fulminato, con le mani rivolte verso l'alto, suscita il disprezzo di Rivette, per il quale nessuno ha diritto di filmare una cosa così misteriosa come la morte senza sentirsi un impostore.

[4] deportati.it/filmografia/filmografia_documenti/benigni_venegoni/

[5] Si vedano la stroncatura di Niv, 2003, e prima ancora quella di David Denby sul *New Yorker* (15.3.1999), che accusava il film di essere "una forma benigna di negazionismo".

[6] Il 26 gennaio del 2017 la Casa della memoria e della storia di Roma inaugura un ciclo di "Cinque declinazioni della Shoah" curato dall'aned e sostenuto dall'assessorato alla crescita culturale Roma capitale: "Passando attraverso il linguaggio cinematografico si vuole creare un nuovo momento di

riflessione comune sui materiali storici e umani di cui oggi è fatta la Memoria", si legge nel comunicato stampa. Discussi in presenza di storici e testimoni, i cinque film chiamati a rappresentare le declinazioni attuali della Shoah sono *Il figlio di Saul*, *Una volta nella vita*, *Il labirinto del silenzio*, *The Eichmann Show* e *Pecore in erba* (di Alberto Caviglia). Tutti realizzati nel biennio 2014-2015, solo quattro sono strettamente legati al tema della Shoah (nel senso che ne affrontano la rappresentazione diretta o indiretta): il film di Caviglia è invece un *mockumentary* satirico ambientato in un'Italia odierna ufficialmente antisemita in cui i doveri di cittadinanza comprendono il maltrattamento degli ebrei. Contemporaneamente alla rassegna romana, la programmazione di Sky Cinema per l'edizione 2017 del giorno della memoria include i film di cui sopra – tutti meno quello di Caviglia – tra quelli scelti per raccontare "la più grande tragedia del Novecento" (gli altri risalgono ad anni di poco precedenti, oppure trattano temi solo tangenzialmente collegati alla Shoah). D'altronde le quattro pellicole rientrano nella rosa dei cinque principali film in uscita per il giorno della memoria segnalati da un comunicato ANSA del 2016 (il quinto è *Remember* (di Atom Egoyan). Incrociando i dati, pare ragionevole considerare *Il figlio di Saul*, *Una volta nella vita*, *Il labirinto del silenzio* e *The Eichmann Show* come le pellicole più rappresentative del nuovo cinema sull'Olocausto.

[7] ilfattoquotidiano.it/2016/03/03/il-figlio-di-saul-lopera-prima-di-nemes-torna-da-trionfatrice-nelle-sale/2514064/

[8] cinema.fanpage.it/il-figlio-di-saul-il-trailer-italiano-la-trama-e-il-cast/

[9] qcodemag.it/2016/01/22/il-figlio-di-saul/

[10] ilfattoquotidiano.it/2016/01/26/giornata-della-memoria-2016-il-figlio-di-saul-senza-mediazioni-fino-ai-confini-dellorrore/2407099/

[11] Per esempio: MICHAEL PHILLIPS @phillipstribune (14.5.2015): "Barely have the resources to process #Cannes2015 debut feature #SonOfSaul, an extraordinary Holocaust story. More tomorrow." ADAM COOK @AdamCook (14.5.2015): "Surprised by SON OF SAUL (Nemes) – an intense & visceral exercise in subjectivity. Not sure about it, but hard to dismiss it. [B-] #Cannes2015." GEOFF ANDREW @Geoff_Andrew (14.5.2015): "#Cannes2015 Laszlo Nemes' Son of Saul an undeniably ambitious, deftly executed debut on Holocaust but I need time to consider my misgivings."

[12] BLOTTIÈRE, 2015.

[13] Sui motivi profondi per cui i non testimoni (*nonwitnesses*) ricercano surrogati della *Holocaust experience* nelle opere letterarie, artistiche e cinematografiche che rappresentano l'esperienza emotiva e sensoriale dei lager dal punto di vista dei sopravvissuti, v. WEISSMAN, 2004.

[14] Declaration of the Stockholm International Forum on the Holocaust: hmd.org.uk/page/stockholm-declaration#sthash.zQh4slwf.dpuf

[15] Articolo 2 della risoluzione ONU 60/7 dell'1 novembre 2005.

[16] Dell'effetto di saturazione prodotto da una sovraesposizione ai temi dell'Olocausto si comincia a parlare fin dal 1980 (PAULA HYMAN, "New Debate on the Holocaust", *New York Times Magazine*, 14.9.1980) e in varie occasioni nel corso degli anni ottanta (v. anche WEISSMAN, 2004, pp. 9-10). Ma è dal 2003, con la pubblicazione di un articolo di Barry Gwen sul *New York Times* del 15.6.2003, "Holocaust Documentaries: Too Much of a Bad Thing?", che l'espressione *Holocaust fatigue* comincia ad apparire regolarmente nel dibattito pubblico sull'argomento.

[17] ASSMANN, 2015, pp. 23-40.

[18] Qualche titolo: *Anne Frank: the Whole Story* (2001), *L'ultimo treno* (2001), *Monsieur Batignole* (2002), *La fuga degli innocenti* (2004), *Un amour à taire* (2005), Francia; *Senza destino* (2005), *Sopravvivere con i lupi* (2007), *Un secret* (2007), *Il bambino con il pigiama a righe* (2008), *Forgiveness* (2008), *The Diary of Anne Frank* (2009), *Il coraggio di Irena Sendler* (2009), *Mi ricordo Anna Frank* (2009), *La chiave di Sara* (2010), *Vento di primavera* (2010), *Corri ragazzo corri* (2013), *Storia di una ladra di libri* (2013), *Il bambino nella valigia* (2015), *Il viaggio di Fanny* (2016), *Nebbia in agosto* (2016), e sicuramente ne dimentico qualcuno.

[19] thejc.com/comment/comment/case-for-and-against-holocaust-schlock-1.38787

[20] "Lo sguardo ingenuo del bambino emula la distanza tra la maggior parte del 'pubblico' e l'esperienza di coloro che vissero o morirono nell'Olocausto" (MODLINGER, 2015, p. 170).

[21] "Con l'onestà intellettuale che solo Walt Disney aveva [sic] (chi di noi ancora non piange per la mamma di Bambi?) questa favola nera tira le fila della Storia e delle storie, lasciando solo con la rabbia e l'impotenza lo spettatore, di fronte all'ultima immagine dell'ultima sequenza. Provate a rialzarvi o a parlare dopo i titoli di coda. Semplicemente, non ce la farete. Da far vedere ai vostri figli, ogni Natale. Per non dimenticare" (BORIS SOLLAZZO, *Liberazione*, 19.12.2008).

[22] A questo pregiudizio sulla freddezza della storia si oppone, tra gli altri, WIEVIORKA, 1988 (p. 103 trad. it.), che osserva come il distanziamento dagli eventi tipico del metodo storiografico "non impedisce di provare empatia per le vittime né orrore per un sistema complesso che ha prodotto la morte di massa".

[23] La pellicola è stata realizzata con la partecipazione di France Télévision - OCS, e con il sostegno di Région Ile-de-France - Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances - l'ACSÉ - Commission Images de la diversité CNC Fonds images de la diversité – Fondation pour la mémoire de la Shoah - Fondation Diane & Lucien Barrière - PROCIREP e ANGOA (fonte: ugcdistribution.fr/lesheritiers-enseignants/download/ddp_lesheritiers_3dec.pdf).

[24] "La svolta è stata l'incontro con Léon Zyguel, quando ci ha raccontato la sua vita nei campi e il suo arresto quando aveva la nostra età. C'è davvero stato un prima e un dopo Léon" (DRAMÉ, 2016).

[25] Intervista a Marie-Castille Mention-Schaar a cura di Francesco Di Brigida, "*Les Héritiers - Una volta nella vita*, l'enfant prodige è musulmano, viene dalle banlieu e parla della Shoah", *Il fatto quotidiano*, 27.1.2016: ilfattoquotidiano.it/2016/01/27/les-heritiers-una-volta-nella-vita-lenfant-prodige-e-musulmano-viene-dalle-banlieu-e-parla-della-shoah/2411542/

[26] Bidussa pone la domanda con grande tatto: "La nostra memoria di oggi, costruita sulla domanda di completezza e sull'offerta delle voci testimoniali, deve iniziare a fare i conti con la lenta scomparsa di quelle voci e con la possibilità che quelle storie non si completino in futuro con altre storie" (Bidussa, 2009, p. 3).

[27] Spiegelman, 1986 e 1991.

[28] Janeczek, 1997.

[29] Hirsch, 1992, 2008, 2012.

[30] Landsberg, 2004.

[31] Hirsch, 2012, p. 35.

[32] Reich, 2007.

[33] Finkelstein, 2000.

[34] Hirsch, 2008, p. 104, trad. mia (il testo citato da Hirsch è Sontag, 2003).

[35] Così si legge nella presentazione del progetto pubblicata su *Moked* (27.1.2017). moked.it/blog/2017/01/26/nedo-testimone-della-memoria/

[36] Assmann, 2015, p. 30.

[37] Rientrano a vario titolo nel genere *Music Box - Prova d'accusa* (1989), *La ragazza terribile* (1990), *The Reader - A voce alta* (2008), *Pokłosie* (2012), *Il labirinto del silenzio* (2014), *Lo Stato contro Fritz Bauer* (2015) e *Remember* (2015).

[38] Delage, 2006.

[39] ilfattoquotidiano.it/2016/01/07/il-labirinto-del-silenzio-la-ricer-ca-della-verita-nella-germania-che-voleva-dimenticare-auschwitz/2347351/#disqus_thread

[40] Tra queste ricordiamo *Verdict for Tomorrow* (Leo Hurwitz, 1961), *Uno specialista - Ritratto di un criminale moderno* (Eyal Sivan, 1999) e *Hannah Arendt* (Margarethe von Trotta, 2012).

[41] Cfr. Arendt, 1963; Zertal, 2002.

[42] "Non è eccessivo affermare che la figura della *banalità del male* [...] sia oggi al centro di gran parte della riflessione etica, avendo inoltre rilevanti connessioni con percorsi di ricerca nell'ambito delle scienze umane, soprattutto con la psicologia e con la sociologia" (Maletta, 2016, p. 37).

[43] Altre critiche, che tuttavia travalicano gli scopi di questa analisi, riguardano le accuse di collaborazionismo che Arendt rivolge agli *Judenräte*, i consigli ebraici che i nazisti imposero nei ghetti del governatorato generale. Una ricostruzione analitica delle prime polemiche contro il reportage di Arendt si trovano in Ezra, 2007. Tra le più recenti critiche si vedano Lipstadt, 2011, e Stangneth, 2017.

[44] Stangneth, 2017, p. 17.

[45] Tra questi: il problema delle telecamere intrusive, risolto con l'ingegnoso espediente di nasconderle dietro a grate murate nell'aula; l'imprevedibilità della diretta, con l'annesso rischio di farsi sfuggire incidenti televisivamente efficaci; il calo dell'audience – quando il lancio spaziale di Jurij Gagarin e l'invasione della Baia dei Porci distolgono il pubblico mondiale dal processo – risolto con l'impennata di ascolti prodotta dalle deposizioni dei sopravvissuti.

[46] tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/129082/in-the-polish-aftermath

[47] Levis Sullam, 2016; Flores, 2016; Wu Ming 1, 2017; Carrattieri, 2018.

[48] Contro questa narrazione autoassolutoria v., tra gli altri, Focardi, 2013; Levis Sullam, 2015.

[49] Tra questi Benbassa, 2007; Giglioli, 2014; in modo più indiretto, Novick, 1999, e Weissman, 2004.

[50] Sull'inadeguatezza dei vecchi schemi retorici (incentrati sulla commemorazione della Shoah) a fronte dei nuovi scenari sconosciuti che si prospettano all'alba del xxi secolo, v. Traverso, 2017.

[51] Kuhn, 1962.

5. Lo spettacolo del male

“Io ero lì. Likeatemi”

Se si prendono sul serio i sintomi della stanchezza montante nei confronti di una memoria sempre più doverosa (e quindi sempre meno problematica, controversa e, alla fin fine, coinvolgente), il film più rappresentativo degli anni dieci è, o dovrebbe essere, *Austerlitz* di Serhij Loznycja, presentato fuori concorso all’edizione 2016 della mostra del cinema di Venezia.[1] Non lo sarà nei fatti, perché difficilmente un lungometraggio in bianco e nero, privo di storia, dialoghi, intreccio e sceneggiatura può aspirare ai circuiti della grande distribuzione. Ma dovrebbe esserlo in virtù della sua capacità di captare i primi smottamenti del paradigma commemorativo e dell’insieme di pratiche che lo puntellano: nella fattispecie, le visite turistiche ai luoghi del trauma,[2] altro macroscopico fenomeno sociale che oggi contraddistingue il culto standardizzato della memoria.

La sinossi è presto fatta. Campo di concentramento di Sachsenhausen a Orianenburg, trentacinque chilometri a nord di Berlino: in una giornata estiva degli anni dieci il regista piazza la macchina ad altezza uomo in diversi punti del percorso guidato, dall’entrata all’uscita, per riprendere i gruppi di turisti che passeggiano per il campo; il montaggio finale consiste in una serie di lunghi piani fissi in cui si vedono i villeggianti vagare di fronte alla camera nascosta

con l'audioguida all'orecchio, puntare il dito verso oggetti esterni all'inquadratura, guardarsi in giro, fotografare tutto ("I visitatori sono interessati a tutto. Ogni roccia, ogni iscrizione", commenta Loznycja nelle note di regia),[3] bere dalle bottigliette di plastica e mangiare il pranzo al sacco, parlare, scherzare, raccogliersi in capannelli o sciogliersi in comitive più piccole, ripararsi dal sole con occhiali scuri e ombrellini, chiedere indicazioni su come raggiungere le toilette... Azioni del tutto normali nel contesto di una visita turistica, salvo che l'accumulo per novantaquattro minuti di queste sequenze narrativamente sganciate ne evidenzia la smagliatura di senso.

"Cosa fanno tutte queste persone che si muovono in gruppi da un oggetto all'altro? Ciò che induce migliaia di persone a trascorrere i fine settimana estivi in un ex campo di concentramento è uno dei misteri di questi luoghi della memoria. Si può fare riferimento alla buona volontà, al desiderio di compassione e pietà che Aristotele collega con la tragedia. Ma questa spiegazione non risolve il mistero. Perché una coppia di innamorati o una madre con il suo bambino va a fare visita ai forni crematori in una giornata di sole estivo?" Così il regista motiva il suo interesse per i siti del trauma, nei confronti dei quali mantiene uno sguardo sinceramente perplesso.

Si possono formulare diverse congetture sulle ragioni che spingono i visitatori a recarsi nei luoghi che furono teatri di violenze estreme, stupri, torture e uccisioni. Diventare testimoni secondari è la motivazione ufficiale che induce gran parte dei visitatori a intraprendere pellegrinaggi post traumatici: pagare un tributo alle vittime, risarcirle simbolicamente, assolvere i propri doveri di cittadinanza. Sentirsi parte della storia, calarcisi in prima persona, intraprendere prove iniziatiche che, nelle sentite parole di uno studente di Lecco reduce da un viaggio ad Auschwitz, preludono a "nuove e finalmente innovative emozioni. Ed è

forse questa la prima e più importante motivazione che mi spinge in questa nuova e importante esperienza: un cambiare dentro, una svolta vera di vita, una svolta necessaria in un momento davvero importante e decisivo”.[4]

Meno espliciti gli impulsi voyeuristici, che pure trapelano in molti commenti su *TripAdvisor* e siti analoghi, a riprova che sacralizzazione e banalizzazione spesso si implicano vicendevolmente: calpestare i pavimenti su cui deambulavano i detenuti, setacciare il terreno alla ricerca di segni eloquenti, cercare conferme di ciò che si è visto nei film (la fabbrica di Schindler è una tappa obbligatoria del turismo a Cracovia). O semplicemente essere lì, anche quando non c’è quasi nulla da vedere e delle efferatezze perpetrate non restano tracce se non la consapevolezza culturalmente filtrata che *this must be the place*.

Le sequenze che più colpiscono nel film di Loznycja sono quelle in cui i turisti si fanno i selfie sotto l’iscrizione “Arbeit Macht Frei” all’ingresso del campo: il culmine della banalizzazione, se si pensa che il sito del trauma è ridotto a fondale di scena tutto sommato fungibile, mentre l’enfasi è posta sul soggetto che comunica al mondo: “Io ci sono stato.”[5] Ma sarebbe riduttivo scandalizzarsi di fronte questi scatti impertinenti, soffermandosi sull’insensibilità che denotano e sul danno morale che arrecano alle vittime (semmai ci si dovrebbe chiedere se e in che misura il turismo della memoria incoraggia il consumo sconsiderato dei luoghi).[6] Non è detto che tutti coloro che si fanno fotografare in pose idiote davanti ai simboli dello sterminio siano, oltre che maleducati, anche malintenzionati. Semplicemente non sanno e non si preoccupano del perché stiano facendo quel pellegrinaggio. Per mostrare alla comunità globale di essere stati lì, davanti alla famosa scritta, come quando ci si fa fotografare sullo sfondo della Tour Eiffel? Per timbrare il cartellino del dovere compiuto (Sachsenhausen: fatto)? Per ammiccare scherzosamente

all’immaginario *gore* associato ai simboli del nazismo, compresi gli impianti di sterminio che di quell’immaginario costituiscono la parte più nera? È probabile che la maggior parte dei visitatori cadrebbe dalle nuvole se le si rivolgessero simili domande. Non capirebbero le ragioni del biasimo. Potrebbero perfino rispondere: ma cosa stiamo facendo di male? Essere qui ci fa sentire parte di qualcosa di importante: perché non dovremmo comunicare al mondo (con i linguaggi che ci sono propri) che anche noi eravamo lì?

Immagini tratte dal progetto di Shahak Shapira, Yolocaust, 2017 – yolocaust.de/.

Seppur minoritari, gli episodi di goliardia sul tema dell'Olocausto sembrano essersi moltiplicati negli ultimi anni, in un rapporto di proporzionalità diretta con l'istituzionalizzazione della memoria, da una parte, e la crescita dei *social media*, dall'altra. Solitamente si tratta di gesti autoreferenziali, mirati non tanto a ledere l'immagine dell'oggetto o del luogo dissacrato, quanto a evidenziare l'irriverenza di chi li realizza, come quando si disegnano i

baffi alla Gioconda o si fa il verso alle poesie imparate a scuola. La parodia – dicevano i formalisti russi – mette a nudo i procedimenti percepiti come vecchi, tediosi, logorati dall'uso, meglio se investiti di un'autorevolezza ingessata e calata dall'alto. Nel nostro caso si tratterebbe di pratiche commemorative divenute talmente doverose da sollecitare un sovvertimento carnevalesco che faccia risaltare, per contrasto, la presunta libertà del soggetto dissacratore, autoelettosi a meme degno di diffusione virale sui *social media*. Lasciamo ora da parte qualsiasi giudizio riguardo all'insensibilità dei dissacratori: il punto è che dalla goliardia non si possono desumere automaticamente la malevolenza e il desiderio di nuocere, ma piuttosto una forma contemporanea di distacco e di anestesia emotiva che prescinde dai contenuti specifici a cui si riferisce.

La risata cattiva

Vi sono viceversa casi in cui la provocazione va oltre l'impulso di infrangere tabù culturali, per assumere connotazioni riconoscibilmente ostili. Si è molto parlato, sulla stampa italiana, della militante di Forza nuova che il 28 ottobre 2018 – a Predappio, durante la commemorazione della Marcia su Roma – si fece fotografare in posa ridanciana con indosso una maglietta su cui campeggiava la scritta *Auschwitzland* in caratteri Disney. Ancora più risonanza ha avuto la trovata di alcuni tifosi laziali che il 22 ottobre 2017, in occasione della partita Lazio-Cagliari, affissero all'interno della curva romanista dello stadio Olimpico diversi adesivi riportanti l'effige di Anna Frank con indosso la maglia della Roma (adesivi a quanto pare già comparsi nel 2013 nel rione Monti di Roma). In entrambi i casi lo sdegno fu pressoché unanime, *et pour cause*. Ciò che invece sfuggì alla maggior parte dei commentatori erano le ragioni della legittima indignazione: non solo e non tanto la profanazione dei

simboli della Shoah, quanto la rete di impliciti che – sotto l'apparenza ingannevolmente dadaistica – i due messaggi facevano trapelare. In un caso, la tesi negazionista standard (Auschwitz come parco a tema e dunque finzione di massa a scopo di lucro). Nell'altro, più difficile da mettere a fuoco, l'idea stessa che il paragone con Anna Frank possa essere inteso come un insulto.

Maglietta shock durante una manifestazione per la commemorazione della marcia su Roma (Predappio, 2018).

Anna Frank con maglietta della Roma negli adesivi degli ultras della Lazio.

Soffermiamoci sulla qualità particolare di questa risata cattiva, perché è qui che si annidano le premesse di molte forme di razzismo contemporaneo: quelle che sono sfuggite al controllo dei Guardiani e che, anzi, nelle strategie con cui si impongono all'attenzione pubblica inglobano le reazioni indignate che suscitano. Secondo le principali teorie dell'umorismo, la risata scaturisce sempre da una vistosa incongruenza tra due piani logici incompatibili: nella fattispecie, la trivialità del tema (il tifo calcistico) e la sacralità dei contenuti a cui allude (la memoria della Shoah). Ma per ridere di qualcosa o di qualcuno occorre anche un accumulo più o meno esplicito di pulsioni aggressive e autoassertive. Lo scontro inaspettato tra matrici logiche incongruenti fa esplodere tale tensione aggressiva, da cui l'effetto emotivamente liberatorio della risata.[7]

Di chi si ride, dunque, di fronte all'immagine incongrua di Anna Frank con la maglia della Roma? In un diverso contesto d'uso l'adesivo potrebbe alludere all'uso banalizzante che nel corso dei decenni è stato fatto dell'icona di Anna Frank, spesso evocata in modo stucchevole, rivisitata in innumerevoli chiavi (quante testimonianze di guerra negli ultimi trent'anni sono state lanciate sul mercato come "i nuovi diari di Anna Frank"?) e adattata a vari formati audiovisivi (compresi musical, fumetti e cartoni animati).[8] Se così fosse, il bersaglio della risata non sarebbe l'autrice empirica dei diari, bensì l'industria culturale che si è appropriata del suo nome come di un logo. Accomunati dall'insofferenza per la retorica banalizzante, l'umorista e i suoi complici ne metterebbero a nudo il procedimento, accentuandone i tratti come si fa con le caricature. Per quanto di gusto discutibile, si tratterebbe di una satira alla quale non si potrebbero imputare moventi antisemiti, quanto piuttosto una vena di umorismo nero (stile *South Park*) volto a far esplodere gli automatismi e i tabù sociali che circondano il tema dell'Olocausto.

Non è però questo l'intento degli ultras laziali, per i quali la vittima designata non è principalmente Anna Frank, e men che meno le sue svenevoli rivisitazioni mediatiche, bensì la curva romanista che dovrebbe sentirsi umiliata dal confronto con Anna Frank. Ciò apparentemente scagiona gli ideatori dello sberleffo, che difatti si difendono dall'accusa di antisemitismo con il noto argomento secondo cui nel tifo calcistico ogni scherzo vale, purché utile a infastidire l'avversario. Ma è proprio questo il problema. Perché mai i tifosi romanisti dovrebbe sentirsi infastiditi dal confronto con Anna Frank? L'umorista e i suoi complici danno per scontato che l'accostamento vada inteso come un'offesa, e attraverso la risata compartecipe rafforzano tale credenza. Per riconoscere il contenuto razzista della presunta goliardata bisogna portare alla luce le premesse presupposte dallo sfottò: che è da forti prendersela con i deboli; che Anna Frank è una perdente contro la quale è legittimo accanirsi; che in quanto ebrea, femmina e per giunta scrittrice occupa i gradini più bassi della gerarchia sociale, come tale esposta al pubblico ludibrio... C'è dell'altro? Che, come tutti gli ebrei deportati, Anna Frank ha meritato la sua sorte? Che, come ha recentemente suggerito Vittorio Feltri durante un'intervista radiofonica, "gli ebrei rompono i coglioni da decenni con la Shoah"?[9] Non è detto che gli ideatori del fotomontaggio intendessero affermare tutte queste tesi antisemite: magari le pensavano ma senza impegno, "Qui lo dico e qui lo nego", "Traete voi le illazioni che più vi si confanno". È così che funziona l'insinuazione: dietro il paravento dello scherzo insolente si lascia all'interprete la responsabilità di esplicitare ciò che il discorso mantiene vago e implicito. Se messi alle strette, gli insinuatori possono sempre negare di avere voluto intendere ciò che il messaggio sembrava dire. "Ma non era la figlia di Fantozzi? Non sapevamo che fosse una giovane deportata ebrea,

pensavamo fosse la figlia di Fantozzi”: così si è giustificato uno degli ultras accusati di incitamento all’odio razziale.

Lulz

Nel gergo della rete da qualche anno è comparso un nuovo termine, LULZ, corruzione del più noto LOL (*laugh out loud*) a indicare una risata fragorosa di cattivo gusto, provocatoria e offensiva, spesso a sfondo razzista, ma in ogni caso contraddistinta dalla sua ostentata gratuità. *To do something for the LULZ* vuol dire agire in modo platealmente scorretto senza un perché, così per fare, per vedere di nascosto l’effetto che fa. Il LULZ mette alla prova gli astanti i quali, se rifiutano di stare allo scherzo, si collocano automaticamente dalla parte degli zimbelli, bersaglio di ulteriori dileggi, ragion per cui è fondamentale – secondo le regole di questo gioco linguistico – rispondere alla provocazione con ostentata imperturbabilità, a maggior ragione in rete dove (legge di Poe) senza emoji o altri chiari segnali di intenzioni umoristiche è impossibile distinguere tra provocazioni autentiche e parodiche. In un ambiente comunicativo in cui l’obiettivo supremo è costruire l’immagine di un sé estroverso e disinvolto, è più grave prendere sul serio uno scherzo che non il contrario.

Entra in gioco la pseudovirgolettatura ironica, fondata su una doppia torsione dei ruoli umoristici. Si ha ironia di primo livello quando l’umorista sembra prendersela con una vittima designata (poniamo l’ebreo della barzelletta antisemita) mentre in effetti il vero zimbello è il presunto complice (l’antisemita), troppo stupido per accorgersi gli si sta facendo il verso. In altre parole si finge di ridere della vittima col razzista mentre invece si ride di lui con la vittima, come per esempio accade negli *in-jokes* autolesionisti tipici dell’umorismo ebraico, dove lo scherno è deviato su coloro che non percepiscono le virgolette che

incapsulano la battuta apparentemente antisemita. La seconda torsione serve invece ad annullare gli effetti della prima. L'umorista virgoletta le virgolette: finge di citare ironicamente la barzelletta razzista, contando sul fatto che i veri complici capiscano che in realtà l'ironia è solo simulata, mentre la barzelletta va intesa in senso letterale. Ma intanto neutralizza le accuse di razzismo che gli si potrebbero rivolgere dall'esterno, garantendosi la possibilità di rispondere "Stavo solo scherzando!" a chiunque abbia qualcosa da eccepire.

Di questi stratagemmi sono perfettamente consapevoli gli odierni istigatori all'odio razziale, per i quali il meccanismo del LULZ si è rivelato un formidabile cavallo di Troia con cui riportare in circolo espressioni e contenuti ferocemente razzisti fino a poco fa ritenuti impronunciabili in pubblico.[10] Si vedano, a questo proposito, le istruzioni che il neonazista americano Andrew Anglin impartisce ai suoi adepti:

> In generale, quando si usano insulti razzisti, lo si dovrebbe fare con aria semischerzosa, come quando si fa una battuta razzista di cui tutti ridono perché è vera. [...] Il tono dovrebbe essere leggero. La maggior parte delle persone non si sente a suo agio con materiale che appare come puro odio al vetriolo, senza l'ombra di ironia. Il lettore profano non dovrebbe essere in grado di dire se stiamo scherzando o no. Dovrebbe esserci anche consapevolezza degli stereotipi sui razzisti odiosi. Di solito considero questo umorismo come una forma di autoironia – sono un razzista che si prende gioco degli stereotipi sui razzisti perché non mi prendo troppo sul serio. Questo è ovviamente uno stratagemma perché in realtà è vero che voglio gassare gli ebrei [*kikes*]. Ma questo è irrilevante.[11]

Mascherati da eccentrici *trolls*, i nuovi razzisti raccolgono consensi non solo nei bacini tradizionali dell'estrema destra, ma anche presso segmenti sparsi della popolazione spoliticizzata che decenni di liberismo economico hanno spinto ai margini di ogni sistema produttivo. Difficile identificarsi con i racconti fondativi di una comunità globale dalla quale ci si sente esclusi, tanto più che quei racconti sembrano più che altro funzionali al mantenimento dell'inviso status quo.

Un esempio di LULZ tossico che – nutrendosi proprio delle reazioni di ripulsa che genera nella società civile – ha contribuito a diffondere i peggiori stereotipi antisemiti anche là dove non erano di casa si riscontra nell'*affaire* Dieudonné, scoppiato in Francia nel dicembre del 2013. Uomo di spettacolo già noto alle autorità giudiziarie come agitatore antisemita nonché evasore fiscale, Dieudonné M'bala M'bala riuscì a farsi largo sulla stampa internazionale grazie all'improvvida esecuzione, da parte di un attaccante del West Bromwich Albion, del caratteristico gesto dell'ombrello a braccio teso con cui Dieudonné introduceva i suoi sketch: in quel contesto "fare una *quenelle*" a qualcuno significava "infilargliela nel posteriore", e la misura della penetrazione era specificata dal punto di appoggio del braccio ausiliario, come si usa fare in alcuni paesi arabi per indicare le lunghezze non solo sessuali.

Era da mesi che la *quenelle* circolava sui media francesi, postata in rete da due militari fotografati in posa beffarda davanti a una sinagoga, ripresa da Jean-Marie Le Pen e Bruno Gollnisch al parlamento europeo, da un gruppo di dipendenti del parco Asterix, da un soggetto non identificato davanti alla scuola ebraica di Tolosa e così via, fino alla famigerata esultanza calcistica di Nicolas Anelka che da un giorno all'altro moltiplicò la schiera degli imitatori.

Non si trattava di un tormentone qualsiasi però. Il meme era strettamente collegato all'identità del suo artefice, controverso animatore della scena mediatica francese, la cui crescente popolarità era proporzionale alla capacità di generare polemiche. Originariamente votato alla causa degli immigrati e dei *sans-papiers*, autore di satire contro ogni tipo di fondamentalismo religioso, fervente anticolonialista, antirazzista e antisionista, nel corso degli anni duemila Dieudo – come lo chiamavano i fan – aveva identificato nella lobby ebraica l'origine di tutti i mali, a cominciare dai mancati finanziamenti di un suo progetto cinematografico sulla tratta negriera. Convintosi della tesi

(storiograficamente risibile) di Louis Farrakhan secondo cui il traffico degli schiavi africani dal Cinquecento in poi fu principalmente opera dei ricchi commercianti ebrei, nel 2006 aveva stretto rapporti cordialissimi con l'allora presidente iraniano Maḥmūd Aḥmadinežād, ottenendo finanziamenti in cambio di una sempre più incendiaria militanza contro il "sistema americano-sionista". Nel frattempo si era avvicinato al Front National di Alain Soral e di Jean-Marie Le Pen, mentre si accompagnava ad alcuni fuoriusciti dalla sinistra radicale francese che, come Serge Thion, si erano convertiti al negazionismo. Nel dicembre del 2008 aveva perciò invitato sul palco del teatro Zenith, a Parigi, il campione del negazionismo europeo, Robert Faurisson, al quale un tecnico in pigiama a quadretti e stella gialla aveva consegnato un trofeo a forma di candelabro, il "premio dell'infrequentabilità e dell'insolenza", tra le risate e gli applausi del pubblico. "Non sono d'accordo con tutte le tesi di Faurisson", precisava Dieudo. "Per esempio, nega la tratta degli schiavi organizzata presso l'isola di Gorée, al largo di Dakar." Strizzata d'occhio: dunque nulla da eccepire sulla negazione dello sterminio ebraico. "Ma per me, è la libertà di espressione che conta."

Invano intervennero Bernard-Henri Lévy, Serge Klarsfeld e una schiera di opinionisti allarmati, molti dei quali si chiesero se non fosse il caso di impedire gli spettacoli-comizio con precise interdizioni. L'effetto più immediato (e prevedibile) di tali levate di scudi fu l'innesco di un ulteriore ciclo di polemiche: erano più deprecabili le sortite del comico o la prepotenza dei suoi avversari? L'argomento garantista è noto: non è necessario condividere le idee di qualcuno per difendere il suo diritto di esprimerle (Voltaire ecc.) e, come sempre accade in queste occasioni, il provocatore di turno si erse a paladino dei più alti valori democratici. Al contempo, i sostenitori – imbeccati da Dieudonné stesso – interpretavano le condanne e le censure come le ennesime riprove della cospirazione sionista e dei

suoi addentellati ideologici: sacralizzazione della memoria, monopolio della condizione di vittima, minimizzazione delle tragedie altrui ("due pesi, due misure") e supporto incondizionato dell'Occidente a Israele. Si osservi che molti di questi argomenti non erano prerogativa del discorso antisemita: né Jean-Michel Chaumont, né Esther Benbassa, Peter Novick o Idith Zertal (le fonti da cui Dieudonné indirettamente attingeva) erano sospettabili di pregiudizi antiebraici. Ma il suo talento risiedeva per l'appunto nella capacità di trasformare i frammenti di discorso critico in salvacondotti per i più scontati stereotipi denigratori.

Gli ingredienti che confluivano nella proposta politica di Dieudonné erano talmente incongrui da spiazzare ogni commentatore serio: antirazzismo e lepenismo, liberalismo e sostegno all'Iran, nazionalismo e frode fiscale... Eppure il variegato pubblico – *banliuesards*, neofascisti, ex trockisti, ragazzi e ragazze di imprecisata fede politica... – si identificava in lui, sbellicandosi alle sue gag. "Se ci sono antisemiti nella sala, possono restare", motteggiava Dieudo prima di intonare i versi di *Shoananas*. Boati di approvazione.

A quali pulsioni aggressive attingevano le gag di Dieudonné? Non solo al fastidio per la retorica celebrativa della memoria traumatica, melenso lavacro delle coscienze europee da quando la Shoah è stata eletta a evento paradigmatico della storia del Novecento. Dieudonné non si limitava a indirizzare la sua satira contro la banalizzazione, la sacralizzazione, lo sfruttamento commerciale e gli abusi politici della memoria olocaustica. Quando invitava il pubblico ad accogliere Faurisson con un'ovazione, quando si rammaricava dell'inoperatività delle camere a gas ("Ogni volta che sento parlare Patrick Cohen mi dico: 'Vedi, le camere a gas... Che peccato.'"), quando dichiarava di avere urinato sul Muro del pianto, quando caricaturizzava il tono lamentoso di coloro che lo accusano di antisemitismo, era evidente che lo zimbello, il ricettacolo delle scariche di

aggressività, era proprio l’ebreo ipocrita e manipolatore, così come descritto dalla propaganda antisemita otto e novecentesca. Da questo repertorio di pregiudizi attingeva a piene mani, senza neanche più bisogno di virgolettature ironiche, proprio come accade nelle barzellette razziste più grossolane. La semplice menzione della parola “ebreo” era sufficiente per squassare la platea dello Zenith: come ha osservato Arthur Koestler, talvolta basta una causa infinitesimale per scatenare immense riserve di energia emotiva latente (tra cui sadismo, sessualità repressa e paura), generando una risata cattiva del tutto priva di gaiezza e di autentico humour. Per molti spettatori di Dieudonné, il risentimento contro gli ebrei (o per ciò che nella loro immaginazione rappresentavano) era profondo e reale.

Da dove veniva questa ostilità? Dall’indignazione contro Israele e le sue politiche militari? Solo in parte, e in modo piuttosto strumentale: gran parte del pubblico ignorava i dati storici del conflitto mediorientale. Piuttosto, l’ostilità si alimentava dell’identificazione emotiva con le vittime palestinesi, elette a simbolo universale degli esclusi e degli oppressi, una categoria molto includente in cui in tempo di crisi era facile riconoscersi. Tramite lievi aggiustamenti del solito archivio antiebraico i nuovi antisemiti assimilavano gli ebrei a Israele da un lato e a Wall Street dall’altro. La rappresentazione egemone dell’ebreo-vittima di cui era satura la scena culturale strideva con la percezione inflazionata della potenza finanziaria e militare ebraica: da qui la tentazione di negare l’Olocausto, inteso – in prospettiva antisemita – come la principale arma di ricatto di cui disponeva la comunità ebraica mondiale per esercitare la sua influenza tentacolare. Abile nello sfruttare il risentimento dei subalterni e degli emarginati a scopi autopromozionali, Dieudonné (e altri come lui) contrabbandò come lotta antiestablishment i più triti luoghi comuni dell’antisemitismo storico.

Vittime, sopravvissuti e Rough Heroes

“Una sorta di compiacimento della dimensione truce della vita pubblica scambiata per autenticità”, per usare la formula di Marco Revelli,[12] è la cifra stilistica della “virata a destra” dei partiti cosiddetti populisti che oggi conquistano inaspettati consensi in Europa come negli Stati Uniti. A quali pulsioni attinga tale rinnovato gusto per il truce, e perché abbia così attecchito negli ultimi anni, è materia di riflessioni (importantissime) che esulano dai propositi di questo libro. A noi interessa indagare i nessi con il tema della memoria, e in particolare con la memoria dell’Olocausto che il liberalismo fino a ieri egemone ha eletto a proprio totem.

La ferocia mescolata al pessimo gusto è chiaramente agli antipodi dai buoni sentimenti che la retorica commemorativa associa all’evocazione dell’Olocausto. “Però questa volta cattivi eh?!” si riprometteva Hitler redivivo in una barzelletta resa popolare da Silvio Berlusconi nel 2010, quando l’ostentazione della cattiveria al potere poteva ancora apparire sufficientemente grottesca da strappare una risata ironica.[13] Da allora si è trasformato non solo il linguaggio della politica, sempre più apertamente oltraggioso nei confronti degli avversari e delle minoranze stigmatizzate, ma anche – più in generale – l’immaginario etico-narrativo su cui quel linguaggio si staglia.

Nel corso degli anni dieci, proprio mentre con il placet delle istituzioni l’industria culturale inondava il mercato con film doverosamente empatici a misura di vittima, si è affermata una nuova generazione di fiction seriali di enorme (e meritato) successo: *I Soprano*, *Dexter*, *Breaking Bad*, *The Walking Dead*, *Il trono di spade, Peaky Blinders*... Il fenomeno è talmente macroscopico da far pensare che queste serie ricodifichino la realtà in modo inedito, mostrandola sotto una luce che, ai milioni di spettatori appassionati, appare più realistica, rivelatrice, attinente

all’esperienza rispetto a quella – ben più rosea – che effonde dai formati consolatori delle narrazioni canoniche. In che cosa consiste la differenza?

Lungi dal celebrare i valori universalistici della società aperta, le fiction di nuova generazione mettono in scena mondi spietati, tendenzialmente improntati al darwinismo sociale, in cui il modo più sicuro per soccombere è attenersi alle regole della società civile (aspettandosi che gli altri facciano altrettanto). Vien meno la polarizzazione tra buoni e cattivi: i personaggi sono tutti più o meno cattivi o, meglio, nei nuovi universi seriali la distinzione tra buoni e cattivi non è granché pertinente. La refrattarietà al contratto sociale è una costante di queste fiction, specie americane, in cui i valori del Wild West si incrociano con quelli di Wall Street: opportunismo, impulsività, attitudine alla manipolazione, aggressività, mancanza di empatia, assenza di rimorsi; guarda caso i valori del *business*. In questi ambienti selvaggiamente competitivi c’è qualche possibilità di sopravvivenza a condizione (a) di essere abbastanza scaltri da stare sempre sul pezzo senza farsi distrarre da fattori di disturbo come i sussulti di coscienza, la nostalgia per un mondo migliore o la pietà verso i meno dotati, e (b) di saper guidare un gioco potenzialmente letale anticipando le mosse degli altri individui alfa che aspirano alla supremazia. Altrimenti non resta che mettersi al servizio di un protettore potente, secondo un principio di associazione per bande che, tolto di mezzo il Leviatano, è l’unica forma concepibile di organizzazione sociale.

Di qui l’emersione di un nuovo ruolo narrativo – protagonista di tutte le migliori fiction contemporanee – che gli esperti di serie hanno battezzato *rough hero*:[14] moralmente ambiguo, spregiudicato (e a modo suo attraente: spesso spiritoso), disposto a rinunciare a gran parte della sua umanità (se per umanità si intende l’obbligo kantiano di trattare gli altri come fini e non come mezzi) in

nome degli obiettivi imprescindibili che persegue con ferrea determinazione. Dalla lusinga all'inganno, dal ricatto alle forme più fantasiose di tortura, i trucchi sporchi di cui è capace si collocano sul piano inclinato di un'etica ad hoc, ispirata al machiavellismo spinto della realpolitik. Non c'è bisogno di condividere il nichilismo dei *rough heroes* per apprezzare le serie degli anni dieci che, anzi, si presentano perlopiù come distopie, a segnalare che i mondi hobbesiani-darwiniani di cui narrano sono quanto di più indesiderabile si possa immaginare. E tuttavia l'entusiasmo trasversale che suscitano, a prescindere dagli orientamenti ideologici di chi vi si identifica, suggerisce che questo tipo di rappresentazione rispecchi, sia pure in forma traslata, il modo in cui molti spettatori percepiscono il proprio mondo di riferimento reale. “Quanti dei vostri bei princìpi sareste disposti a sacrificare pur di sopravvivere?” È il quesito fondamentale che ricorre in tutte le serie di ultima generazione. La domanda punge sul vivo chiunque si arrabatti per farsi largo (o per non farsi sopraffare) in ambienti sociali e lavorativi divenuti più inospitali, se non si ha una famiglia o un clan influente alle spalle. È una percezione esageratamente disforica, quella secondo cui *Winter is coming* e ciascuno gioca la propria partita *win-or-die* in solitario? Può darsi, ma stiamo appunto parlando di narrazioni profonde che rispecchiano il modo in cui le persone interpretano gli stimoli sconnessi del presente.

Nel capitolo precedente ipotizzavo che la stanchezza del paradigma vittimario (di cui la memoria della Shoah è il racconto esemplare) dipenda almeno in parte dalla sua incapacità di rendere conto di una realtà complessa e instabile che resiste alla riduzione dei conflitti nei termini semplicistici della coppia vittime-carnefici. L'insoddisfazione montante – dicevo – potrebbe preludere a una ristrutturazione dell'immaginario etico e politico il giorno in cui una nuova grande narrazione ne dovesse prendere il posto. A rischio di sopravvalutare le impressioni soggettive,

intravedo i segni di un possibile avvicendamento proprio nelle strutture policentriche e amorali delle fiction emergenti: scenari apocalittici di lotta senza quartiere, tutti contro tutti, in cui l'espressione *by any means necessary* entra in cortocircuito con gli effetti disumanizzanti della deregolamentazione economica, da una parte, e del tribalismo xenofobo dall'altra.

In un contesto di competizione multilaterale l'egemonia della vittima perde ascendente, soppiantata dalla figura del sopravvissuto, grossolanamente equiparabile al *rough hero* della serialità televisiva. Se non ci sono regole, garanzie o solidarietà umane a prescindere, non resta che affinare le proprie strategie di sopravvivenza, anche attraverso l'esempio di personaggi straordinariamente performativi che mostrino ai meno dotati come cavarsela in situazioni estreme. Di qui, una possibile risemantizzazione del ruolo dei testimoni che, a ben vedere, recupera il significato battagliero che nel 1971 Meir Kahane attribuiva allo slogan *Never Again* (sottotitolo: *A Program for Survival*). Che cosa vogliamo da loro, che tipo di esempio ci aspettiamo di ricavare dalla loro esperienza, come ci possono indicare la via? Sotto il profilo della vittimizzazione, la domanda che veniva posta ai testimoni era: "Cosa ti hanno fatto?" e la lezione che se ne ricavava era che non solo non c'è vergogna nella condizione di vittima, ma la vergogna si riversa su coloro che rifiutano di intervenire in suo soccorso. Al netto dei suoi vistosi limiti e abusi (a cominciare dalla gara per accaparrarsi il ruolo di vittima come titolo onorifico o salvacondotto), il paradigma vittimario si fondava su un principio di responsabilità collettiva nei confronti degli individui o dei gruppi più vulnerabili. Nei termini del paradigma del sopravvissuto, invece, la domanda si sposta da "Cosa ti hanno fatto?" a "Come hai fatto?" Come hai fatto tu, singolo individuo – o, per estensione, come avete fatto voi, membri di un gruppo particolarmente tenace –, a uscire da quell'inferno? Di quali doti di sopravvivenza avete avuto

bisogno, dove avete tratto la vostra forza, la vostra capacità di recupero? E a quali princìpi etici, presunti universali, avete dovuto rinunciare per farcela?

Ovviamente non sto parlando dei superstiti in carne e ossa, che mai si compiacciono e men che meno si vantano del proprio destino di “salvati”. Alla domanda “Come ha fatto a sopravvivere?” Liliana Segre risponde “Per caso”, e come lei tutti i testimoni che ho avuto modo di leggere e di ascoltare, sempre attenti a non assecondare la sciocca identificazione di chi scambia la loro storia per un *survival game*. Ma vi sono segnali diffusi di uno slittamento semantico, da vittima a sopravvissuto, che investe la memoria pubblica dell’Olocausto a dispetto delle robuste obiezioni dei suoi protagonisti reali. Una tendenza a esaltare le virtù della resilienza e dell’adattabilità, da decenni presente nella cultura statunitense (l’affermazione del *survivorship model* potrebbe essere l’ennesimo sintomo dell’americanizzazione della memoria), che ultimamente si sta diffondendo anche in Europa, come testimoniano le centinaia di manuali di *self-help* che incitano a “crederci sempre, arrendersi mai”, talvolta indicando proprio i sopravvissuti dell’Olocausto come casi esemplari a cui ispirarsi.[15] Si capisce l’attrattiva di un simile modello, che restituisce *agency* alle vittime di ingiustizie e sciagure: non a caso è stato riadattato in ambito clinico per curare i danni psicologici dei malati di cancro e delle vittime di abusi sessuali. Tuttavia il rischio – banalizzazione a parte – è di piegare queste filosofie di autoaiuto (e la memoria dei lager su cui fanno implicitamente o esplicitamente aggio) alle esigenze di un’ideologia pseudomeritocratica, o addirittura biologista, secondo cui la sopravvivenza è il destino dei migliori, dei più adatti, laddove gli altri – i “sommersi” – rientrano nella categoria dei deboli, naturalmente votati all’estinzione. Totale capovolgimento assiologico rispetto ai pregiudizi che circolavano nel dopoguerra ai danni dei

superstiti dei lager, sospettati di avere dovuto compiere azioni riprovevoli pur di salvare la pelle.

"I 'salvati' del lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio", scriveva Primo Levi nel 1986. "Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, la 'zona grigia', le spie. Non era una regola certa (non c'erano, né ci sono nelle cose umane regole certe), ma era pure una regola. [...] Sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti; i migliori sono morti tutti."[16] Il giudizio di Levi era molto, forse troppo duro nei confronti della categoria dei salvati a cui apparteneva, e difatti in un altro passo dei *Sommersi e i salvati* Levi proponeva di sospendere ogni valutazione morale sui *Sonderkommandos* (categoria alla quale non apparteneva), i "miserabili manovali della strage" che "preferirono qualche settimana in più di vita (quale vita!) alla morte immediata".[17] Ma un conto è sforzarsi di comprendere le circostanze eccezionali in cui i deportati dovettero compiere le loro scelte terribili, augurandosi che nessun altro debba più essere sottoposto a una simile prova; tutt'altro è elevare a norma quello stato di eccezione. Cosa succede quando la regola viene rovesciata e la salvezza dei "più adatti" appare come un esito inevitabile, a modo suo giusto, in assenza di altri sistemi etico-normativi da contrapporre alle (presunte) leggi della natura? Si capovolgono i termini della questione: non sono i contesti e le forme di vita a determinare quali caratteristiche individuali vadano considerate di volta in volta adattive, ma sono quelle caratteristiche – estrapolate dalle circostanze eccezionali in cui a un certo punto sono risultate perversamente adatte – a determinare i contesti.

Inutile sottolineare l'incompatibilità del darwinismo sociale con i valori dell'antirazzismo, della giustizia sociale e della democrazia. La si nota – tra l'altro – nell'accusa di "buonismo" che i nuovi xenofobi, e non solo, rivolgono a chiunque propugni "idee e atteggiamenti (di sinistra)

ritenuti (da destra) vaghi e ipocriti in relazione ai fenomeni migratori";[18] negli slogan che incitano a dare la precedenza agli interessi del proprio gruppo su quelli di tutti gli altri; nell'accanimento che da qualche anno contraddistingue lo stile retorico di molti politici (non solo a destra) per deridere gli avversari sconfitti;[19] e nell'ostentazione compiaciuta di atteggiamenti bullistici anche ai vertici delle istituzioni. *Vae victis*, diceva il gallo Brenno.

[1] Ringrazio Mariarosa Mancuso per avermelo segnalato.

[2] Sul turismo nei luoghi del trauma si rinvia a Violi, 2014.

[3] lab80.it/pagine/esce-in-occasione-del-giorno-della-memoria-austerlitz-di-sergei-loznitsa-dal-25-gennaio-2017-in-sala

[4] untrenoperauschwitz.it/tesina E FUSI.pdf

[5] Gravano, 2017

[6] Lennon-Foley, 2000.

[7] Koestler, 1964.

[8] Kirshenblatt-Shandler, 2012.

[9] globalist.it/media/2019/02/16/feltri-gli-ebrei-rompono-i-coglioni-da-decenni-con-la-shoah-ora-basta-2037546.html

[10] May-Feldman, 2019.

[11] Anglin, 2016.

[12] Revelli, 2019.

[13] In effetti è discutibile che fosse del tutto ironico l'intento di Berlusconi quando nel 2010 raccontò la sua variante della barzelletta di fronte a una platea di giovani simpatizzanti di destra: "Hitler è ancora vivo e i suoi lo vanno a cercare. Lo implorano di tornare al potere e insistono affinché riprenda la guida del paese. Lui all'inizio dice di no, ma i suoi insistono. Alla fine Hitler decide di tornare e risponde: 'Sì ma a una condizione: la prossima volta cattivi, eh?'" Che tipo di risata era quella che proruppe dal pubblico di Atreju, manifestazione all'epoca diretta da Giorgia Meloni?

[14] Sulla figura del *rough hero* si vedano: Eaton, 2010 e 2012; Bernardelli, 2016; Pisanty, 2017b.

[15] Greene, 2011.

[16] Levi, 1986, pp. 63-64.

[17] Levi, *ivi*, p. 44.

[18] Faloppi, 2015.

[19] Una spia lessicale di accanimento maramaldeggiante sugli sconfitti è l'uso sarcastico del suffisso in *-one* che da qualche anno domina il discorso politico in Italia: dai *rosiconi* di renziana memoria al *ciaone* twittato dal deputato PD Ernesto Carbone il 17 aprile 2016 per sbeffeggiare la fazione sconfitta al referendum sulle trivelle, dai *professoroni* sistematicamente scherniti da Matteo Salvini ai *bacioni* intimidatori inviati in diretta facebook dallo stesso Salvini nel maggio del 2019 per minacciare Roberto Saviano di togliergli la scorta.

6. Negare e punire[1]

La difesa della memoria

Legge e memoria si incontrano ogni volta che un’istituzione definisce i programmi scolastici per l’insegnamento della storia, stabilisce le festività del calendario civile, stanzia finanziamenti per la progettazione di musei, patrocina iniziative culturali di carattere storico, autorizza la costruzione di statue, monumenti, targhe e pietre d’inciampo, dà un nome alle strade, emette francobolli commemorativi e decide quali personaggi rappresentare sulle banconote. In tutti questi casi, e in molti altri ancora, il governo o chi per esso prescrive gli episodi storici da ricordare, la prospettiva da cui ricordarli, i modi adatti per farlo, gli esempi e le lezioni che se ne possono o se ne debbono ricavare.

Inutile storcere il naso di fronte a simili ingerenze politiche nelle faccende storiche: da sempre e ovunque “la legge aggiunge peso espressivo ad alcune versioni preferite della storia e sottrae peso espressivo alle versioni rivali, indipendentemente dai meriti sostanziali di quelle versioni.”[2] Le differenze tra una democrazia e una dittatura semmai riguardano i modi più o meno autoritari con cui le interpretazioni egemoni vengono imposte o patrocinate.

Accanto alle leggi non punitive che rispecchiano la volontà politica di plasmare una comunità culturalmente coesa e protesa verso obiettivi comuni (eventualmente

ispirandosi a esempi passati), vi sono altre leggi che identificano e sanzionano gli atteggiamenti commemorativi giudicati inaccettabili.[3] Per esempio l'articolo 4 della legge Scelba (n. 645 del 20 giugno 1952) commina sanzioni penali a chi denigra pubblicamente "la democrazia, le sue istituzioni e i valori della Resistenza [...] ovvero rivolge la sua attività alla esaltazione di esponenti, princìpi, fatti e metodi propri del [*partito fascista*] o compie manifestazioni esteriori di carattere fascista."

Motivato da preoccupazioni contingenti (il timore che il partito fascista si ricostituisse nell'immediato dopoguerra), il reato di apologia del fascismo perseguiva anche obiettivi di ordine simbolico: segnare una data nuova nella storia italiana, rifondare i valori della repubblica, fissare i confini dello spazio politico, espellere definitivamente il fascismo dalla vita pubblica e dalla cultura italiana. Ma già dai dibattiti che prelusero all'approvazione della legge si coglieva la tensione tra le ragioni politiche concrete addotte in suo favore e i valori democratici più astratti con cui la legge entrava in attrito (valori di cui paradossalmente si erse in difesa Giorgio Almirante, ex segretario di redazione della *Difesa della razza*, durante un'accaldata seduta parlamentare del 6 giugno 1952 che anticipava l'attuale tendenza, da parte dei partiti di estrema destra, di fare sfoggio dei princìpi liberali tradizionalmente di sinistra).[4]

Come sempre con i reati di opinione, il ripudio del fascismo per mezzo di leggi punitive sollevava e solleva obiezioni che, in ultima istanza, fanno capo alla libertà di espressione: non un valore democratico qualunque, da soppesare, modulare ed eventualmente sacrificare in funzione di un equilibrio complessivo di costi e benefici, bensì il principio fondamentale che rende possibile l'esistenza stessa di una democrazia.[5]

Una possibile controbiezione è quella per esempio avanzata dal TAR della Lombardia (ordinanza 8.2.2018, n.

168): essendo l’ideologia fascista essenzialmente contraria ai valori democratici sanciti dalla Costituzione italiana (a cominciare dallo stesso principio della libertà di espressione), la sua apologia non può essere annoverata tra le forme democraticamente ammissibili del libero pensiero e della libera espressione.

Significa dunque che qualsiasi altra manifestazione di pensiero antidemocratico vada analogamente sanzionata? No, perché la legge si riferisce solo al fascismo, ossia all’ideologia e alla dittatura dalle cui ceneri è risorta l’Italia repubblicana. Ma allora hanno ragione i nostalgici a lamentare una discriminazione che colpirebbe la loro variante del pensiero totalitario, risparmiando eventuali altre? Sì e no, perché è vero che la legge criminalizza una specifica forma di totalitarismo; ma è anche vero che quella fascista è l’unica dittatura che l’Italia ha conosciuto e ripudiato. Il groviglio etico-giuridico che ne risulta è difficile da dipanare, se non forse ammettendo che ogni sistema di leggi si erge su alcuni assiomi che ne definiscono la ragion d’essere e l’Italia del dopoguerra ha scelto di fondare il proprio ordinamento giuridico sui valori dell’antifascismo senza che, in quel contesto storico, tali valori necessitassero di ulteriori giustificazioni.

Benché la libertà di espressione sia il principio cardine di ogni democrazia (in quanto garantisce che si possa discutere liberamente di qualsiasi argomento di interesse pubblico, inclusi gli altri princìpi democratici), il suo esercizio non è né potrebbe mai essere assoluto. Vi sono ambiti in cui i cittadini non sono liberi di dire tutto ciò che vogliono – per esempio i testimoni in un processo non sono liberi di mentire – e atti linguistici esplicitamente vietati per legge, come la calunnia, la diffamazione e l’istigazione. Dunque il problema non è tanto assicurare la piena estensione della libertà di espressione, quanto giustificare le sue inevitabili limitazioni sulla base di criteri il più possibile equi e condivisi.

Eric Heinze distingue tra limitazioni *content-selective* e limitazioni *viewpoint-selective*. Le prime proibiscono trasversalmente alcuni comportamenti comunicativi (per esempio lo spergiuro in tribunale) o vietano di trattare alcuni argomenti (per esempio i segreti militari), indipendentemente dalla prospettiva da cui, potendo, li si affronterebbe. Le seconde puniscono l'espressione di determinati punti di vista su argomenti di per sé accessibili al pubblico dibattito. È su queste ultime che è legittimo interrogarsi quando si abbia a cuore la democraticità di un paese.

Può capitare che le censure *viewpoint-selective* (la legge Scelba è un esempio) vengano introdotte in ragione del bene giuridico che tutelano, ovvero dei danni sociali che si suppone scongiurino, dei problemi urgenti, altrimenti ingestibili, che contribuiscono a risolvere. Ma anche in casi del genere bisogna ammettere che, per quanto vantaggiose sotto il profilo del bene protetto (la stabilità politica, l'ordine pubblico, la sicurezza, la difesa di gruppi stigmatizzati...), le limitazioni *viewpoint-selective* 1) comportano necessariamente un'erosione della democraticità del sistema che le applica e 2) proprio per questo, andrebbero introdotte come misure di *extrema ratio*, rimedi a cui ricorrere solo quando ogni altra soluzione possibile sia stata tentata senza successo, e a fronte di un dimostrato beneficio in termini degli obiettivi sociali che, attraverso quella limitazione antidemocratica, si possono raggiungere. È un concetto imprescindibile del diritto penale – il principio di sussidiarietà – quello secondo cui la criminalizzazione di un comportamento socialmente nocivo va evitata laddove gli altri rami dell'ordinamento siano in grado di tutelare adeguatamente gli interessi fondamentali che quel comportamento lede.

Come si applica il principio di sussidiarietà alle leggi antinegazioniste introdotte nei vari paesi europei a partire dal 1990 (in Francia), e poi raccomandate da una legge

quadro europea del 2008? Quali motivi espliciti o impliciti legittimano il fatto che la memoria di alcuni episodi particolarmente traumatici della storia del Novecento (in particolare la Shoah) debba essere non solo custodita, puntellata e promossa da leggi non punitive che contribuiscano alla sua corretta diffusione, ma anche protetta dalle provocazioni negazioniste attraverso gli strumenti del diritto penale?

Per cominciare a rispondere bisogna innanzitutto chiarirsi le idee su quale sia il bene giuridico che tali leggi tutelano: la memoria in quanto tale (che i negazionisti appunto negano), oppure i diritti delle minoranze la cui identità è legata a quella memoria? Nel primo caso la memoria costituirebbe un bene in sé, patrimonio simbolico sufficientemente irrinunciabile da meritare che il diritto penale si mobiliti in sua difesa (a dispetto delle obiezioni ricordate sopra). Nel secondo un mezzo finalizzato a un obiettivo ulteriore: la pace pubblica, la dignità umana delle vittime dei grandi traumi storici, la lotta contro il razzismo e la discriminazione.[6]

È a questo secondo ordine di motivazioni che solitamente si rifanno i sostenitori delle leggi antinegazioniste. Di fronte al rischio che il male assoluto che fu l'antisemitismo nazista possa riaffacciarsi nel XXI secolo, e posto che il negazionismo può essere considerato come la versione aggiornata dell'antisemitismo storico, la necessità di porre un argine alla retorica velenosa di chi nega l'esistenza delle camere a gas naziste diventa impellente. Non solo perché, dopo decenni di relativa latenza nelle democrazie liberali, in alcuni paesi l'antisemitismo è di nuovo un fenomeno in crescita. Ma soprattutto perché negli ultimi decenni le politiche culturali della memoria hanno sensibilizzato la società civile riguardo alle atrocità dell'Olocausto, investendola della missione di assicurarsi che simili episodi non si ripetano mai più.

Ricapitoliamo. L’assunto di fondo è che la commemorazione della Shoah (e di altri crimini contro l’umanità: lasciamo per ora da parte il problema di come si possano selezionare le altre memorie meritevoli di una protezione particolare) costituisca un formidabile antidoto contro ogni forma di totalitarismo, di razzismo e di intolleranza. L’Olocausto è l’evento che più di ogni altro struttura le nostre coscienze, mettendoci in guardia contro gli esiti estremi dei regimi autoritari. Chi – come i negazionisti – minaccia la tenuta della barriera con cui il resto della società tenta di tenere fuori il Male va neutralizzato con ogni mezzo possibile, incluso il diritto penale. In questa prospettiva, la tutela della memoria va intesa come un mezzo funzionale al raggiungimento di un fine: la realizzazione di una società democratica in cui né gli ebrei, né (si suppone) nessun’altra minoranza possano mai più essere sottoposti a discriminazioni e persecuzioni.

Lascio ai giuristi il dibattito su come questo principio sia stato tradotto nei testi delle leggi così come sono stati formulati nei vari paesi europei: dapprima la legge Gayssot del 1990 che, con un emendamento (l’articolo 24-bis) alla legge del 1881 sulla libertà di stampa, rendeva perseguibile chiunque in Francia contestasse “l’esistenza di uno o più crimini contro l’umanità”, così come definiti dall’articolo 6 del tribunale di Norimberga. Seguirono provvedimenti analoghi in Austria (1992), in Germania (1994), in Belgio, in Spagna e in Svizzera (1995), nel Lussemburgo (1997), in Portogallo e in Polonia (1998), in Cecoslovacchia (2001), in Romania (2002) e, dopo l’emanazione della legge quadro europea del 2008 che raccomandava l’introduzione di normative antinegazioniste anche nei restanti paesi, in Ungheria, in Bulgaria, in Croazia, a Cipro, in Grecia, in Lettonia, in Lituania, a Malta, nella Repubblica ceca, in Slovenia e in Italia (legge 115 del 16 giugno 2016).[7]

In alcuni casi il negazionismo viene criminalizzato in ragione delle effettive o potenziali minacce che solleva (diffamazione, istigazione, disturbo dell'ordine pubblico...). In altri ciò che viene punito è l'atto negazionista in sé, piuttosto che gli effetti che produce o potrebbe produrre, secondo l'idea per cui la negazione di un crimine storico costituisce di per sé una grave offesa arrecata alle vittime (o ai loro discendenti), paragonabile a un atto di aperta ostilità di stampo razzista. Resta comunque la credenza che la memoria da proteggere sia un bene collettivo da custodire *by any means necessary* in virtù della lezione universale che impartisce all'umanità riguardo agli orrori del razzismo e, per contrasto, allo splendore di una società tollerante, accogliente e multiculturale.

Su quali basi empiriche si fonda la convinzione che la memoria della Shoah protegga le società commemoranti dall'insorgenza di nuove ondate di razzismo? Abbiamo già discusso i limiti dell'equazione *Never Forget = Never Again*, sottolineando come negli ultimi vent'anni il razzismo e l'intolleranza (non solo antisemita) sono aumentati proprio nei paesi in cui le politiche della memoria sono state implementate con maggior vigore. Non c'è nessuna prova che le leggi antinegazioniste contribuiscano a risolvere il problema che dichiarano di voler affrontare. Cade la giustificazione pratica dell'*extrema ratio*. Perché, allora, insistere ancora sulle politiche punitive della memoria?

Quando negare è fare

Il negazionismo è un dispositivo retorico che ha bisogno di qualcuno che lo faccia funzionare. In ciò si distingue da altre piaghe sociali – per esempio dalla violenza fisica sulle donne o sugli immigrati – le quali esistono anche se non se ne parla, e anche se nessuno, oltre ai diretti interessati, ne viene messo al corrente. Per quanto la visibilità di questi

fenomeni possa essere vincolata a effetti di *agenda-setting*, per quanto la frequenza e i modi in cui i media ne discutono incidano sulla percezione della loro gravità, e per quanto la loro copertura giornalistica possa dare adito a processi imitativi che ne accrescono la portata, i soprusi permangono (persino quando non vengano identificati come crimini), così come le sofferenze che provocano, anche in assenza di riconoscimento pubblico. Con il negazionismo, viceversa, il fenomeno e la sua comunicazione coincidono, posto che l'offesa è di ordine simbolico più che (o prima che) materiale. Senza una struttura culturale e mediatica disposta ad accoglierlo, sia pure per contestarlo, non esisterebbe se non nelle menti e nei discorsi di un numero molto esiguo di persone. Se per ipotesi gli si staccasse la spina mediatica, come Marshall McLuhan suggeriva di fare con il terrorismo negli anni di piombo, il negazionismo scomparirebbe come fatto sociale, o comunque tornerebbe a essere confinato nei circuiti semiprivati dei suoi pochi cultori attivi, dove è rimasto fino a quando, nel 1978, è assurto agli onori della cronaca e ha cominciato ad attirare nuovi adepti grazie alla visibilità così conquistata.

È pertanto sotto il profilo dell'efficacia comunicativa che vanno pensate le strategie di controffensiva mirate a disinnescare la macchina negazionista, o comunque a limitarne il più possibile gli effetti socialmente perniciosi. A maggior ragione a fronte della prudenza con cui i negazionisti più accorti evitano di confezionare i propri discorsi sotto forma di insulti diretti, prima ancora che di incitamenti a compiere azioni violente. La calunnia e la diffamazione ("gli ebrei falsificano la storia" e "gli ebrei sono perfidi mentitori") sono spesso implicite nelle illazioni che il lettore è invitato a trarre per conto proprio, mentre all'apparenza i discorsi negazionisti si limitano a fare (false) asserzioni di ordine storico ("le camere a gas non sono mai esistite", "non c'è stata una precisa volontà di sterminio da parte dei nazisti"...) che di per sé non si sbilanciano riguardo

alla condotta e alle qualità morali di chi sostiene di avere subìto i crimini negati.

Spetta all'interprete ricostruire la catena di inferenze che la tesi negazionista si limita a suggerire sotto forma di insinuazione. Se fosse vero che "non c'è stato sterminio" (nonostante tutti gli storici e i testimoni sostengano il contrario) ne conseguirebbe che "qualcuno ha interesse a falsificare la storia". Di lì a "gli ebrei falsificano la storia" il passo è, sì, breve (chi altro, se non gli ebrei, avrebbe interesse a propagare a livello planetario quella che i negazionisti chiamano "la menzogna di Auschwitz"?); e tuttavia l'inferenza resta almeno parzialmente a carico dell'interprete.

La domanda, a questo punto, è quanto sia obbligato il passaggio dalla negazione ("non c'è stato sterminio") all'attribuzione di una colpa ("gli ebrei falsificano la storia") che il discorso negazionista pare suggerire. Bisognerà inoltre capire se questo passaggio sia altrettanto stringente nel caso di altri stermini, o se il suo grado di automatismo non dipenda da fattori culturali variabili di volta in volta, e dunque non generalizzabili a tutte le negazioni storiche. Solo a quel punto ci si potrà chiedere a quali condizioni – al di qua di ogni considerazione sulla accettabilità e sulla efficacia di una legge che attribuisca un valore criminale al negazionismo – la negazione *tout court* possa essere considerata come un caso di istigazione che impiega tecniche riconoscibilmente calunniose e diffamatorie.

Per quanto riguarda il primo punto (*quando negare è accusare*), si direbbe che la negazione della Shoah implichi o quantomeno suggerisca in modo pressoché automatico che siano stati gli ebrei stessi a mentire: alcuni negazionisti lo dichiarano apertamente, altri si limitano a insinuarlo. Ma in ogni caso tutti fanno riferimento a un retroterra di pregiudizi razzisti che, mentre attribuiscono un potere iperbolico agli ebrei – il controllo dei media, Hollywood, le banche, Wall Street, la lobby sionista ecc. –, entrano in

circuito con la tesi che la Shoah sia un'invenzione della propaganda ebraica. Dunque non solo gli ebrei avrebbero interesse a falsificare la storia (allo scopo di finanziare e appoggiare Israele col ricatto del genocidio), ma ne avrebbero anche i mezzi (i media, l'accademia e le banche).

Il discorso non è nuovo. Si rammenti che l'antisemitismo storico ha giustificato le peggiori violenze nei confronti degli ebrei proprio a partire dallo stereotipo dell'ebreo cospiratore. L'immagine dell'ebreo-ragno, intento a tessere la sua trama occulta per procedere alla conquista del mondo, era un elemento ricorrente della propaganda nazista e fascista: attraverso i procedimenti tipici della retorica della prevaricazione – la logica capovolta del *lupo e l'agnello*[8] – si riversavano sulle vittime le responsabilità delle aggressioni di cui erano fatte oggetto.

Anche nel caso del negazionismo, il ricorso surrettizio allo stereotipo dell'ebreo cospiratore, ipocrita e manipolatore, come da *Protocolli dei savi anziani di Sion*, incoraggia un ulteriore salto logico: da "gli ebrei manipolano la storia" a "gli ebrei manipolano la storia *per assecondare i propri impulsi atavici di dominio*".

Non tutti i negazionisti si spingono fino al punto di rivendicare apertamente le teorie complottiste otto-novecentesche. E tuttavia, come ho argomentato altrove,[9] senza un qualche riferimento alla teoria della cospirazione ebraica l'ipotesi negazionista non si reggerebbe in piedi, e d'altronde nessuno di questi autori ha mai formulato una controstoria alternativa in grado di spiegare in modo coerente, esaustivo e documentato l'origine e le ragioni del successo della presunta impostura del XX secolo. Dove manchino spiegazioni alternative si ripiega sulle soluzioni già collaudate, e dunque sulla teoria del complotto, che fa sempre comodo a chi è a corto di argomenti.

Di qui si passa al secondo punto (*quando negare è calunniare*): sino a che punto il negazionismo è passibile di

essere considerato come un caso obliquo di diffamazione? La risposta è complessa quanto la rete di rimandi culturali a cui il discorso negazionista fa implicitamente o esplicitamente riferimento. Può essere considerato diffamatorio in proporzione all'automatismo con cui (a) la negazione del trauma storico fa scattare l'idea che gli artefici della presunta menzogna siano le vittime stesse; (b) l'idea che gli artefici siano le vittime stesse suggerisce che la presunta menzogna sia dovuta a una loro tendenza innata, o culturalmente fossilizzata, a mentire; e (c) l'idea che la loro presunta tendenza innata a mentire confermi i contenuti di un più articolato stereotipo denigratorio già radicato nel senso comune razzista. In assenza di questi automatismi, la negazione del genocidio non implicherebbe necessariamente la diffamazione del gruppo vittimizzato (e dei suoi eredi), posto che non suggerirebbe in modo inerziale che i presunti falsari siano le vittime stesse. E soprattutto non riaffermerebbe in modo circolare (la tecnica è quella della *petitio principii*) il tratto più odioso dello stereotipo antisemita: "Siccome gli ebrei sono perfidi cospiratori, hanno potuto inventare e diffondere a livello planetario la menzogna di Auschwitz; ma siccome la storia di Auschwitz è una menzogna, allora gli ebrei sono perfidi cospiratori".

Si intuisce dove risieda la specificità retorica della negazione della Shoah rispetto a quella di altri eccidi. Per quanto ostili nei confronti delle persone le cui tragedie storiche disconoscono, per quanto insensibili alle sofferenze provocate da quei traumi collettivi, gli altri negazionismi non cadono necessariamente sotto la fattispecie della diffamazione: negare il genocidio dei rom non equivale ad accusare i rom di esserselo inventato, e non conferma in modo circolare i peggiori pregiudizi che li riguardano. Lo stesso vale per altri genocidi. Confesso di non conoscere bene lo stereotipo antiarmeno che circola in Turchia, ma in Italia non mi risulta che abbia preso piede l'idea che gli

armeni tramino da secoli per conquistare il mondo. In assenza di un analogo cliché cospirazionista su cui fare leva, perlomeno nell'ambito della nostra cultura, dire che "non c'è stato genocidio dei rom" (o degli armeni) non implica per forza né che i rom (o gli armeni) abbiano falsificato la storia, né che lo abbiano fatto *per assecondare i propri impulsi atavici di dominio*; in altre parole, non fornisce alibi preconfezionate a chi, già mosso da sentimenti antirom (o antiarmeni), sia culturalmente predisposto a nutrire progetti aggressivi nei loro confronti e, come il lupo della favola, non aspetti altro che un pretesto per passare all'azione.

Si giunge così all'ultimo snodo di questo lungo preambolo (*quando negare è istigare*). Sino a che punto e a quali condizioni il negazionismo in quanto calunnia diffamatrice può essere considerato come un discorso istigatorio? È nota la difficoltà di valutare il potere che un discorso verbale ha di produrre comportamenti criminali, specie se a danno di soggetti collettivi, come dimostra il fatto che in Italia, come altrove, vi sono minoranze culturali – soprattutto musulmane e rom – sottoposte a frequenti sfoghi denigratori e violentemente sobillatori i quali tuttavia non vengono riconosciuti come casi di istigazione perseguibili per legge.

Nel caso del negazionismo (e a questo punto mi riferisco solo alla negazione della Shoah), gli effetti voluti dal discorso possono essere disposti lungo una scala di indeterminatezza crescente. I più evidenti sono l'intenzione di gettare dubbi sull'avvenuto sterminio e di creare l'impressione che in materia di Shoah "non è stata detta l'ultima parola".[10] Per vie più indirette si può ragionevolmente sospettare che chi nega la Shoah voglia riesumare antichi pregiudizi antiebraici e perciò sollecitare diffidenza nei confronti di coloro che si identificano con la memoria dello sterminio. Oltre a questi effetti riconoscibili, i negazionisti mirano anche a portare pseudoargomenti a favore di azioni esplicitamente ostili ai danni degli ebrei in

carne e ossa? Quest’ultimo effetto è il più indeterminato, e difatti alcuni negazionisti europei – diversamente dai loro corrispettivi americani, retoricamente meno prudenti in quanto protetti dal primo emendamento sulla libertà di espressione – rifiutano l’etichetta di antisemiti e polemizzano contro chi li accusa di voler fomentare l’odio antiebraico.[11]

Indipendentemente dagli obiettivi perseguiti dai singoli autori, si potrebbe controbattere che è la struttura cristallizzata dell’Enciclopedia a cui essi si riferiscono a suggerire possibili nessi con l’azione pratica. Forse non tutti i discorsi negazionisti annoverano tra i propri effetti desiderati la profanazione di cimiteri ebraici (o peggio), ma non c’è dubbio che, imperniati come sono sull’antico mito della cospirazione, costituiscano l’espressione più aggiornata di un antisemitismo secolare, purtroppo mai del tutto estinto, che in passato non ha esitato a tradurre le parole in azioni violente.

Ma ecco il problema. I precedenti storici sono un motivo sufficiente per considerare i negazionisti come gli odierni istigatori di *pogrom*? Conta o no il contesto culturale e politico in cui i discorsi vengono proferiti: in un caso un razzismo di stato dotato di ogni mezzo necessario per portare a termine la persecuzione annunciata, nell’altro una comunità e delle istituzioni che giustamente condannano ogni manifestazione di antisemitismo? A maggior ragione quando si valuta la questione sotto il profilo legale. La condotta verbale dei negazionisti potrebbe forse indurre qualche mente debole che fosse già predisposta ad agire contro gli ebrei in carne e ossa a sentirsi autorizzata a compiere quelle azioni criminali.[12] E tuttavia quanto è accettabile equiparare i loro discorsi al ruolo svolto dai *Protocolli dei savi di Sion* all’epoca del nazismo, quando la parola di Hitler (che dei *Protocolli* era il principale propagandista) aveva di per sé forza di legge? Senza

pretendere di risolvere una questione giuridica (e politica) di immensa complessità, mi limito a sottolinearne il carattere altamente problematico.

L’aggravante

La legge italiana 115 del 16 giugno 2016 introduce un’aggravante per i delitti di propaganda razzista e di istigazione o incitamento alla commissione di atti razzisti, se “commessi in modo che derivi concreto pericolo di diffusione” (quando mai la propaganda *non* implica un concreto pericolo di diffusione?), per chi fondi i propri argomenti discriminatori “in tutto o in parte sulla negazione della Shoah o dei crimini di genocidio, dei crimini contro l’umanità e dei crimini di guerra...”.

Ai giuristi spetta il compito di individuare i difetti formali, per non dire logici, di questa normativa, alcuni dei quali risultano evidenti anche a chi non abbia una formazione specialistica in materia.[13] Mettiamo anche tra parentesi (ci torneremo dopo) qualsiasi considerazione di ordine etico circa l’inaccettabilità di una legge che pretende di stabilire l’incontestabilità a priori di alcune verità storiche, come se ai canali della ricerca storiografica mancassero i mezzi per dimostrare l’assoluta infondatezza delle tesi negazioniste, e come se il principio della libertà di espressione fosse variamente modulabile a seconda del disgusto che si prova per le tesi espresse. Simili obiezioni di principio sono già state ripetute innumerevoli volte, senza peraltro scalfire le certezze dei propugnatori della legge.

Soffermiamoci invece sulla scelta italiana di ricondurre il negazionismo sotto la categoria dell’istigazione, la quale criminalizza l’atto linguistico in sé, a monte dei suoi effetti, sia pure in forma di circostanza aggravante e non di reato autonomo. Prescindendo dalle ragioni pratiche per cui si è decisa quella particolare sede del nostro ordinamento

giuridico per introdurre la penalizzazione del negazionismo, l'appiattimento del dire sul fare (e sul far fare) sembra equiparare un enunciato come "le camere a gas non sono mai esistite" a un'istigazione diretta come "morte all'ebreo". Anzi, essendo il primo enunciato un'aggravante del secondo, l'ingiunzione esplicita a commettere un crimine violento è considerata meno grave qualora non sia corredata da pseudogiustificazioni storiche.

Non aiutano a far chiarezza le argomentazioni che spesso hanno accompagnato i discorsi dei fautori della legge. Tra questi Donatella Di Cesare che, in un pamphlet del 2012, dichiara che "il luogo in cui cerca di insinuarsi il negazionista è quello dove può completare l'annientamento"[14] e che "nel negare ciò che è accaduto, i negazionisti non fanno altro che perseguirlo [...] Tornano sui luoghi dello sterminio per completare il crimine".[15] Dove si vede come il rapporto tra il dire e il fare si avviti nella totale identificazione tra le possibili istigazioni di oggi e le azioni compiute dai nazisti ottant'anni fa, in un vortice di equivalenze che si risolve nella tautologia: "i negazionisti sono negazionisti".[16] Altri sostenitori adducono la necessità di lanciare un segnale forte alla società civile per fissare i limiti del discorso tollerabile,[17] secondo il principio, tutto da dimostrare, che l'auspicata funzione preventiva sia l'esito scontato di una legge a funzione prevalentemente "pedagogica" che criminalizzi il negazionismo *pour encourager les autres*.

Incrociando simili dichiarazioni con il testo della legge si potrebbe attribuire al legislatore questo proposito: nell'impedire ai negazionisti di diffondere le proprie tesi antistoriche si vorrebbero togliere falsi moventi alle aggressioni antisemite, rivelandole per ciò che sono, e cioè puri sfoghi di odio razziale. Al negazionismo si attribuisce l'intenzione di ammantare sotto le mentite spoglie di una disputa storiografica le tesi classiche dell'antisemitismo

novecentesco. Tesi che, dopo il trauma della guerra, la maggior parte della popolazione europea ha imparato a ripudiare come false e intollerabili, ma che potrebbero riaffiorare in forma larvata qualora fossero “sdoganate” da discorsi che si pretendono oggettivi e neutrali.

In quest’ottica la sfida degli antinegazionisti (sfida di cui la legge vorrebbe farsi portatrice) sarebbe duplice: da una parte smascherare le pretese oggettive del negazionismo, onde neutralizzare l’effetto “cavallo di Troia” che lo si sospetta di perseguire; dall’altra scongiurare il pericolo che, aggirando il muro di biasimo con cui l’Europa del dopoguerra ha isolato le sue componenti irriducibilmente antisemite, e diffondendosi surrettiziamente nello spazio pubblico, il negazionismo istighi alla violenza razzista.

La questione tuttavia è se il divieto di negare la Shoah abbia qualche possibilità realistica di ottenere gli obiettivi che persegue (in ultima istanza, inibire i comportamenti antisemiti), o se non rischi piuttosto di produrre esiti diametralmente opposti, alimentando proprio il fenomeno che si propone di combattere. Tutto ciò che sappiamo del negazionismo – della sua storia, delle sue strategie retoriche, delle sue dinamiche comunicative – fa in effetti propendere per la seconda ipotesi.

Storia di una provocazione

Per rendersi conto di quanto il negazionismo si sia sempre avvalso della censura come principale strumento di proselitismo, è sufficiente ripercorre a volo d’uccello le principali tappe della sua parabola, dal trentennio iniziale di semilatenza a cui l’esperienza della guerra lo aveva relegato all’esplosione del caso giornalistico col quale, nel 1978-79, assurse per la prima volta agli onori della cronaca; e di lì ai numerosi episodi giudiziari e mediatici per mezzo di cui, nel

corso degli ultimi decenni, si è conquistato quella visibilità pubblica di cui necessita per esistere come fatto sociale.

Fin dall'immediato dopoguerra vi furono autori isolati, come Maurice Bardèche e Paul Rassinier in Francia, che rimisero in circolazione la tesi – già concepita dai nazisti – dello sterminio ebraico come invenzione della propaganda alleata e sionista. Ma le loro attività passarono perlopiù inosservate, segregate nei circuiti semiclandestini della destra radicale, all'epoca decisamente minoritaria, senza particolari conseguenze sul resto della popolazione.

Fu invece Robert Faurisson a popolarizzarne le tesi, introducendovi una dimensione spettacolare atta a creare scalpore nella società civile. Abbiamo già ricordato come il negazionismo conquistò la ribalta mediatica nell'inverno del 1978-79 quando, nel crogiolo delle polemiche sulla banalizzazione e sulla sacralizzazione della memoria scatenate dal successo planetario di *Holocaust*, alcuni giornali francesi pubblicarono le lettere in cui Faurisson metteva in dubbio l'esistenza di un progetto nazista di sterminio ai danni degli ebrei, accusando obliquamente i sopravvissuti di avere manipolato i dati storici per accaparrarsi l'immeritato statuto di vittime. La provocazione ottenne gli effetti desiderati – innanzitutto far parlare di sé – e l'*affaire* Faurisson valicò le frontiere francesi per rimbalzare sui media di tutto il mondo, perlomeno occidentale. In seguito al clamore, l'università di Lione II sospese Faurisson dal suo incarico nella speranza di mettere a tacere lo scandalo. Tuttavia, lungi dal chiudere il caso, il provvedimento disciplinare ne amplificò la portata: atteggiandosi a vittima dell'ortodossia storica, Faurisson si guadagnò il supporto di molti intellettuali di sinistra i quali lo difesero con veemenza in nome esclusivo del principio della libertà di espressione.

Fu così che la tesi negazionista si aggregò abusivamente ad altre formazioni culturali in rapida espansione. Tra queste: la critica allo sfruttamento commerciale e politico

dell’Olocausto; l’affermarsi del paradigma vittimario come matrice di identità dolenti e rivendicative che si contendono la “palma della sofferenza”; l’idea che Israele tragga illeciti vantaggi dal trauma della Shoah per monopolizzare lo statuto di vittima assoluta, come tale al riparo da ogni biasimo o contestazione. Non si trattava di argomenti immediatamente ascrivibili alla destra fascista. Al contrario, molti di essi erano (e sono) prerogativa del pensiero critico di sinistra anticolonialista e anti- o postsionista. Il successo di Faurisson e dei suoi epigoni è dovuto per l’appunto alla scelta retoricamente vincente di camuffare la tesi dei nazisti con argomenti antimperialisti, anarcoidi e vittimistici che ne allargarono il bacino di utenza, confondendo i ruoli e i piani del discorso.

Gli anni ottanta segnarono un picco di visibilità del negazionismo europeo, che si insinuò nelle pieghe dell’Enciclopedia come un argomento scabroso con cui bisognava fare i conti per definire i confini del discorso tollerabile. I negazionisti in cerca di notorietà impararono a sfruttare a proprio vantaggio il circuito dei media, facendo leva proprio sulle reazioni di ripulsa che i loro discorsi generavano e al contempo invocando i più alti princìpi democratici per deviare i contraccolpi delle loro provocazioni. La sequenza “provocazione negazionista-scandalo mediatico-accorato dibattito pubblico circa i limiti della libertà di espressione” si ripeté più e più volte, consentendo ai negazionisti di appropriarsi del ruolo (immeritatissimo) di eretici oppressi da un’ortodossia storiografica gelosa dei propri assiomi.

Di qui, i tentativi di debellare l’insidia per mezzo di potenti antivirus: i primi provvedimenti disciplinari e, dagli anni novanta, l’istituzione di specifiche leggi antinegazioniste che comminavano multe e sanzioni a chiunque negasse i crimini contro l’umanità. E tuttavia, lungi dallo sconfiggere il negazionismo, le leggi della memoria gli consentirono di parassitare altri “memi”, come

quello della libertà di espressione, e di sfruttarli a scopi propagativi.

Un caso esemplare – tra i tanti che si potrebbero citare – è il cosiddetto *affaire* Garaudy. Nel novembre del 1995 Roger Garaudy, ex comunista convertito al cattolicesimo e poi all'islam, pubblicava un libello velatamente negazionista (*Les mythes fondateurs de la politique israélienne*) in cui sosteneva che lo stato di Israele – con la connivenza delle potenze occidentali e sovietiche – avesse sfruttato il "mito dell'Olocausto" per legittimare la propria politica espansionistica agli occhi dell'opinione mondiale. *Le canard enchaîné* sollevò la polemica e, in base alla legge Gayssot, Garaudy venne processato. Nel frattempo fu diramato l'annuncio che l'anziano *abbé* Pierre (votato come il personaggio pubblico più amato dai francesi) sosteneva Garaudy sulla fiducia, pur non avendone letto l'opera. Le dichiarazioni dell'*abbé* Pierre destarono notevole scalpore, provocando le consuete prese di posizione enfatiche sul diritto alla libertà di espressione che tanto per cambiare i negazionisti non mancarono di sfruttare. Pubblicato in Egitto, il pamphlet di Garaudy venne recensito entusiasticamente da diverse testate arabe, e lo stesso Garaudy venne accolto trionfalmente a Damasco, ad Amman, a Beirut e a Teheran. Sull'onda di quel successo, altri negazionisti presero contatti con i paesi del Medio Oriente, dove – svincolati dalla necessità di conferire un'apparenza neutrale ai propri discorsi – furono liberi di adottare toni e posizioni apertamente antisemite. Fu così che il negazionismo attecchì in Medio Oriente e venne messo al servizio della propaganda antisionista più virulenta.

Al grido di "le idee non si censurano", i negazionisti riabilitano coloro che bruciavano i libri. È il paradosso del negazionismo "maturo" (postfaurissoniano), ma anche di tutto l'attuale discorso delle destre xenofobe. È però un paradosso che fa sistema con un'aporia di segno opposto: la

pretesa di combattere la recrudescenza delle tesi naziste per mezzo della censura.

Si capisce perché negli ultimi quindici anni la rete è diventata l'habitat ideale del negazionismo. Non si tratta solo dei vantaggi tecnici che il mezzo offre: economicità, processi di disintermediazione, anonimato, viralizzazione dei contenuti, possibilità di aggirare qualsiasi censura... In rete il duplice paradosso imbricato della negazione (che sostiene tesi razziste per mezzo di argomenti libertari) e della sacralizzazione (che sostiene tesi antirazziste per mezzo di strumenti antidemocratici) produce effetti esplosivi. In un ambiente comunicativo privo di filtri, immune alla censura, ricettacolo delle più disparate teorie del complotto, la sequenza "provocazione-scandalo-dibattito sui limiti della libertà di espressione" con cui i negazionisti hanno imparato a farsi largo nell'agenda collettiva viene amplificata in modo iperbolico, generando un profluvio di discorsi in cui gli epigoni di Faurisson ricoprono uno di due ruoli complementari e opposti, a seconda della prospettiva da cui li si giudica. Dal banco dell'accusa, la parte degli spauracchi della società civile, scorie radioattive del male assoluto. Da quello della difesa, il ruolo di anarchici *anti-establishment*, martiri di un sistema liberticida che, temendoli, li combatte con tutte le armi del suo potente arsenale. Entrambe le rappresentazioni conferiscono loro un'immeritata aura di sinistra grandiosità. Entrambe istituiscono una cornice giudiziaria in cui inquadrare il fenomeno, sempre più legato alle cause e ai processi che, complici i media, garantiscono ai negazionisti gli agognati quarti d'ora di notorietà, e allargano i bacini dei loro potenziali simpatizzanti: dai focolai circoscritti delle estreme destre a una cerchia ben più ampia di internauti libertari, *banlieusards* esacerbati, spettatori di Dieudonné, oppositori di Israele, manifestanti antimperialisti, appassionati complottisti...

"Punirli non servirebbe ad altro che a moltiplicarne la specie", ammoniva Pierre Vidal-Naquet nel 1987, presago

delle impennate di notorietà che l'applicazione della legge Gayssot avrebbe regalato ai negazionisti. Ma prevalse l'esigenza politica di mostrarsi intransigenti con i nuovi antisemiti, di riscattare il paese dai suoi trascorsi fascisti, di pagare un tributo simbolico agli eredi delle vittime e di sancire l'esistenza di un limite al principio della libertà di espressione.

Una pragmatica rudimentale identificava il dire con il fare senza mediazioni di sorta. Non si trattava tanto di combattere il negazionismo allo scopo di inibire i comportamenti antisemiti che avrebbe potuto fomentare, quanto di stabilire per legge che il discorso negazionista era di per sé un comportamento antisemita, come tale equiparabile alla violenza fisica e ad altre condotte aggressive per le quali esisteva già una fattispecie di reato. Indipendentemente dal rischio comprovato che la legge potesse alimentare proprio quelle condotte che si proponeva di contrastare, per i suoi sostenitori era più urgente nominare il reato che contenerne gli effetti.[18] A distanza di trent'anni l'Italia – il paese europeo in cui sinora il negazionismo aveva attecchito meno – si accinge a ricalcare lo stesso percorso.

Funzioni latenti

Anziché disinnescare il dispositivo negazionista le leggi lo aiutano a detonare, potenziandone gli effetti e legittimandone i manovratori. Cade la razionalità di scopo con cui solitamente si giustifica il ricorso al diritto penale come mezzo per risolvere problemi gravi altrimenti ingestibili. E si approfondiscono le faglie interne alle democrazie liberali, da una parte intente a celebrare il valore supremo della libertà di espressione, dall'altra a violarlo con motivazioni facilmente contestabili.

Chi fa notare che le leggi antinegazioniste sono antidemocratiche, e oltretutto rischiano di produrre effetti opposti a quelli sperati, si stupisce di fronte alla scarsa ricezione delle sue obiezioni. Perché i sostenitori di queste leggi non rispondono a tono con controargomentazioni che confutino le obiezioni sollevate da coloro che le considerano come una minaccia di gran lunga superiore a quella che le leggi pretendono di combattere, ma che invece contribuiscono ad alimentare?

Viene da chiedersi se, al di là degli scopi dichiarati, la criminalizzazione del negazionismo non persegua anche ulteriori obiettivi latenti, funzionali a un'agenda diversa rispetto a quella solitamente evocata. Obiettivi di ordine simbolico più che pratico, visto che il bene da tutelare è un'identità offesa e non l'incolumità di un gruppo. E obiettivi politici più che giuridico-morali, visto che si tratta di leggi *viewpoint-selective* che, in quanto tali, inevitabilmente selezionano la prospettiva di chi in quel momento è chiamato ad applicarle (magistratura e istituzioni in senso lato).

In uno studio comparativo sul reato di negazionismo in Europa, Emanuela Fronza inquadra le leggi della memoria in una tendenza sempre più diffusa a limitare la libertà di espressione, ovvero a moltiplicare i reati di opinione, in nome di altri valori democratici come la sicurezza, la pace pubblica o la tutela delle identità collettive.[19] Sotto questo profilo le leggi antinegazioniste sono paragonabili a quelle antiterroristiche: per esempio la legge Cazeneuve sulla sorveglianza informatica varata in Francia nel novembre del 2014, o il primo emendamento sulle offese terroristiche recentemente introdotto nel codice penale spagnolo per reprimere l'apologia del terrorismo, oltre che l'atto terroristico in sé.

Sempre più inclini a sfumare i confini tra le condotte violente (già punite per legge) e la loro propaganda, i

provvedimenti penali introdotti per contrastare i discorsi d’odio collassano il dire col fare, la parola con la cosa, un po’ come avevamo osservato a proposito dell’erosione della funzione rappresentativa della testimonianza in favore della sua dimensione performativa.[20]

Nel caso dei negazionisti i due atti che vengono saldati insieme sono la violenza genocida e la sua giustificazione. Da una parte l’insieme dei crimini nazifascisti (dalle leggi razziali alle stragi coloniali alle deportazioni e allo sterminio). Dall’altra l’apologia del razzismo insita nell’accusa agli ebrei odierni di manipolare l’opinione mondiale attraverso il cosiddetto mito dell’Olocausto. Può darsi che gli apologeti, potendo, si trasformerebbero in fanatici della *Difesa della razza*, delatori, profittatori, o persino picchiatori e torturatori di ebrei in carne e ossa. Ma nel perimetro del sistema che consideriamo democratico un crimine virtuale deve manifestare altri segni di voler diventare reale prima che lo stato sia autorizzato a intervenire per stroncarlo sul nascere. Altrimenti ci si avvicina pericolosamente al mondo di *Minority Report*, metafora di ogni totalitarismo.

Ecco che le leggi punitive della memoria rivelano i loro risvolti più oscuri. Siamo sicuri che la lotta al razzismo sia l’obiettivo principale di chi le sostiene? Se si ammettesse che, così come viene messa a fuoco dalle leggi, la memoria non è veramente uno strumento di lotta antirazzista (funzione esplicita), bensì un patrimonio simbolico da custodire in quanto tale, eventualmente in funzione di altri obiettivi inespressi, allora tutte le contraddizioni di cui si è parlato in questo libro potrebbero non apparire più tali, bensì come le logiche conseguenze delle funzioni latenti perseguite dalle politiche contemporanee della memoria.

In questa prospettiva, le leggi non andrebbero intese tanto come un mezzo per raggiungere l’obiettivo dichiarato di combattere il razzismo e l’antisemitismo, quanto come

uno strumento educativo funzionale al mantenimento del consenso. Plasmare e rafforzare identità collettive. Sottolineare una coesione interna anche dove non c'è. Spostare il conflitto interno verso l'esterno (cos'hanno infatti in comune terroristi e negazionisti se non il fatto di essere gli *altri irrecuperabili*, le persone con cui per principio non si parla?).[21] Permettere ai promotori di svincolarsi dalla servitù umana di essere di parte (ovvero: ammantare di universalismo gli interessi di parte inevitabilmente connaturati alla selezione di una specifica memoria). Eventualmente aprire il varco per la criminalizzazione di altre forme di dissenso.

Che le leggi della memoria si prestino a simili derive autoritarie è dimostrato dagli usi che ne vengono fatti in molti paesi dove il reato di negazionismo non solo si estende a un ventaglio sempre più ampio di genocidi e altri crimini storici, ma investe anche il modo in cui quegli eventi vanno classificati, interpretati e raccontati. Per esempio la legge ceca del 2009 include la *messa in dubbio* dei crimini nazisti e comunisti tra gli atteggiamenti pubblici perseguibili penalmente. La legge lituana del 2010 punisce la negazione e la *banalizzazione* dei crimini gravi commessi dai sovietici durante la lotta per l'indipendenza del 1990-1991. La legge slovena del 2011 estende le sanzioni alla *derisione* di una gamma indefinita di genocidi, crimini contro l'umanità e altri crimini di guerra e di aggressione. La legge polacca del 2018 colpisce chiunque accusi la Polonia di complicità con i crimini nazisti.[22]

Fin dove potrà spingersi la tendenza a sottrarre una tesi, per quanto autorevole, allo spazio della dialettica? Il reato di negazionismo potrebbe un giorno applicarsi anche alla negazione o alla messa in dubbio di altre verità scientifiche, come per esempio l'efficacia dei vaccini, l'esistenza del virus HIV, le teorie di Darwin e il riscaldamento globale? E perché non all'autenticità della sindone, alla relazione tra

criminalità e immigrazione...?[23] Una volta creato il precedente, il reato di negazionismo potrebbe servire i più disparati interessi (non necessariamente in linea con la scienza), purché sostenuti da un consenso politico in quel momento maggioritario. Non si rischia oltretutto di indebolire proprio quelle tesi che, avvalorate dalla legge, danno l'impressione di essere troppo fragili per cavarsela da sole nell'agone del dibattito scientifico e politico?

Si profila un'ipotesi sconcertante: l'insorgenza dei nuovi razzismi non si è verificata *a dispetto* dello scudo della memoria. L'insistenza martellante sul dovere della memoria (con tutti i suoi corollari, comprese le leggi) ha partecipato dello stesso clima culturale – e forse lo ha involontariamente incoraggiato – da cui scaturiscono le nuove ondate di xenofobia. Il capovolgimento era insito nelle premesse, e cioè nella pretesa di sancire i valori ultimi della democrazia attraverso metodi autoritari. Una società che pone a proprio fondamento non negoziabile una narrazione particolare presentata come paradigma universale non può che contribuire alla deriva antidemocratica di cui oggi molti lamentano gli effetti.

[1] Questo capitolo ritorna su Pisanty, 2017c e 2019.

[2] Heinze, 2017, p. 415.

[3] Cfr. la distinzione tra leggi della memoria "punitive" e "non punitive" posta da Fronza, 2017.

[4] giorgioalmirante.it/seduta-del-6-giugno-1952/

[5] Su questo punto cfr. Heinze, 2016.

[6] Cfr. Fronza, 2017, p. 16.

[7] Si fa prima a dire quali sono i paesi europei in cui oggi non sono in vigore leggi specificamente antinegazioniste: Regno Unito, Irlanda, Olanda, Danimarca, Estonia, Svezia e Finlandia. Cfr. Fronza, 2017, p. 15. Sulle leggi

antinegazioniste in Europa, v. anche De Cristofaro, 2010, pp. 337-356; e Fronza, 2012.

[8] Cfr. Eco, 2006.

[9] Pisanty, 1998.

[10] Così Nolte, 1993 (ed. cons. 1999), p. 64.

[11] Si veda la causa per diffamazione intentata da David Irving a Deborah Lipstadt (che nel suo *Denying the Holocaust* lo aveva definito negazionista, antisemita e razzista). Per approfondire cfr. Evans, 2002.

[12] Pare che l'aspirante attentatore alla sinagoga di Halle (9.10.2019), nonché assassino di due passanti, fosse un frequentatore abituale di siti negazionisti.

[13] Per esempio: come si può affermare con certezza che, in assenza di pregiudizi specificamente legati alla presunta potenza cospirativa dei gruppi il cui sterminio viene negato, la negazione dei crimini storici comporti *ipso facto* un'intenzione diffamatoria e istigatoria ai danni di tali gruppi? Non si rischia di varare una legge ad hoc, solo apparentemente applicabile a una varietà di genocidi, crimini di guerra e crimini contro l'umanità, quando tutto sommato l'unico crimine che potrebbe ragionevolmente rientrare nel suo raggio di azione è la Shoah?

[14] Di Cesare, 2012, p. 11.

[15] Di Cesare, *ivi*, p. 16.

[16] Di Cesare, *ivi*, p. 71.

[17] "La norma penale è anche chiamata a una funzione preventiva e a dare un segnale di consapevolezza morale su quello che è legittimo e quello che è inaccettabile" (Giorgio Sacerdoti, *Corriere della Sera*, 3.5.2016).

[18] Analoghe considerazioni sono emerse in fase di discussione della legge italiana. Così Riccardo Pacifici, ex presidente della comunità ebraica di Roma, in un'intervista: "Perché vogliamo la legge? È necessario fissare con chiarezza dove sta [*il*] bene e dove sta il male. E se anche non servirà a fermare i negazionisti, può funzionare da monito per i più giovani" (*la Repubblica*, 24.10.2013).

[19] Fronza, 2017, pp. 3 e 32-33.

[20] Il collasso tra dire e fare è peraltro teorizzato, sia pure in tutt'altro ambito, da filosofe femministe come Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin, secondo le quali non vi sarebbero differenze sostanziali tra la violenza materiale dello stupro e la violenza simbolica della pornografia.

[21] Giglioli, 2007.

[22] Cfr. Fronza, 2017, pp. 180-188.

[23] Gli esempi sono tratti dalla discussione su *Wikipedia* alla voce "Negazionismo" (paragrafo: "Largo impiego del termine negazionismo"):

it.wikipedia.org/wiki/Discussione:Negazionismo

Appendice
Semiotica della testimonianza[1]

Di che cosa è inequivocabilmente prova una testimonianza? A ben vedere, l'unico evento di cui la testimonianza è di per sé sintomo o traccia è l'attività mentale del soggetto che la emette. In linea di principio non vi è nessun rapporto motivato tra il resoconto del testimone e l'evento a cui indirettamente rinvia, posto che il primo è composto di parole, i *simboli* per eccellenza, costitutivamente abilitati alla menzogna e alla finzione. Eppure la forza retorica e indiziaria della testimonianza risiede proprio nella sua capacità di porsi come prova o *indice* non già o non solo dell'attività mentale di chi la emette, bensì dell'evento storico che rappresenta. Quale dispositivo semiotico rende possibile questa trasmutazione dei *simboli* in *indici*? Quanto è scientifico (nel senso esteso in cui Charles Sanders Peirce, fondatore della semiotica, intende questo termine) aderire alla convenzione linguistica che la testimonianza stipula con la comunità degli interpreti? A quali condizioni, e attraverso quali procedure, il patto può essere rescisso? E quali conseguenze epistemiche avrebbe, viceversa, l'adozione generalizzata di un atteggiamento radicalmente scettico nei confronti di questo tipo particolare di atto linguistico?

Congetture e narrazioni

Peirce si interessa alle testimonianze per dimostrare che anche la ricerca storica rientra negli interessi della semiotica, almeno per come lui intende questo campo di studi ancora in fieri che si accinge a fondare. Una teoria del segno e della conoscenza così comprensiva che, dice, "per lungo tempo a venire, l'intera opera della ragione umana apparirà unicamente come il completamento dei suoi particolari".[2] Dunque una teoria generale della conoscenza che spieghi come gli umani danno senso al mondo attraverso la produzione e l'interpretazione incessante di segni.

Il processo che Peirce chiama semiosi, oggetto di studio della semiotica, coincide grosso modo con tutte le attività con cui la mente e le comunità umane riempiono di significato i dati sconnessi dell'esperienza, dalla percezione alle operazioni mentali più complesse. Noi non vediamo o tocchiamo direttamente le cose, ma il nostro rapporto con il mondo (e con gli altri esseri umani) passa sempre attraverso uno strato di rappresentazioni, parole, immagini, testi, idee che avvolgono la realtà come una pellicola o un'atmosfera (la semiosfera, la chiamerà Jurij Lotman).[3] Fuori da questo ambiente saturo di segni non potremmo sopravvivere. Ogni nostra interazione o commercio col mondo richiede interpretazione, anche se di solito non ce ne rendiamo conto. E dove c'è interpretazione c'è ragionamento, inferenza, ipotesi (dunque margine di errore possibile), previsione e generalizzazione di esperienze rilevanti; ma anche una batteria di condizionamenti culturali che ci predispongono a leggere le cose che capitano attraverso gli automatismi interpretativi che abbiamo assorbito dalla nostra comunità di riferimento.

Tra le rappresentazioni che si addensano nella semiosfera, una parte importante è occupata dalle storie. Alcune riguardano fatti palesemente inventati: miti, leggende,

fiabe, racconti... Altre fatti che si dice stiano capitando proprio adesso (sotto i nostri occhi, verrebbe da dire; salvo che Peirce non viveva nell'epoca della diretta). Altre ancora riguardano eventi presentati come realmente accaduti in un passato più o meno lontano. Le storie di eventi attuali o recenti sono quelle che ci coinvolgono più direttamente e provocano effetti più plateali sul presente: a seconda di come ci rappresentiamo il mondo attuale, ci predisponiamo ad agire al suo interno nei modi che si sembrano più acconci in vista degli scopi che ci prefiggiamo. Ma anche la storia antica può smuovere grandi passioni. A Peirce in particolare interessa la storia delle idee scientifiche e filosofiche, anche se le sue riflessioni in proposito si applicano a qualsiasi altro tipo di storia. In un famoso saggio del 1901,[4] per esempio, si sofferma sulla diatriba storiografica circa l'autenticità degli scritti essoterici di Aristotele[5] per polemizzare con i critici tedeschi che all'epoca negavano l'esistenza delle opere aristoteliche perdute. Ma il caso specifico gli serve per delineare i criteri che secondo lui fondano l'impalcatura logica di ogni indagine scientifica, di cui quella storica non sarebbe che una fattispecie.

Così, quando di fronte a un fenomeno che colpisce la sua attenzione un interprete si trova a scegliere l'ipotesi più adatta tra le diverse spiegazioni possibili, non c'è sostanziale differenza tra il metodo storiografico e quello scientifico *tout court*.[6] Si tratta sempre di congetturare le cause assenti a partire dagli effetti presenti: fenomeni percepibili, indizi, sintomi, impronte, testimonianze... L'oggetto verso cui tende l'interpretazione è qualcosa che non c'è, ed è la sua assenza che mette in movimento la storia, cioè la ricerca: una convergenza peraltro registrata nell'etimologia di ιστοϱία, che originariamente significava "ricerca, indagine, cognizione".

Rispetto ad altre forme di ricerca, tuttavia, quella storiografica presenta alcune caratteristiche peculiari che la

rendono ancora più narrativa delle altre. Innanzitutto il suo carattere interamente ipotetico.[7] Nella ricerca storiografica, dove non è possibile effettuare verifiche empiriche su un oggetto passato che per definizione non c'è più, non c'è modo di toccare con mano la validità di una determinata ipotesi se non attraverso l'esclusione delle ipotesi alternative. L'esperienza passata non è replicabile in laboratorio (il che, per inciso, non significa che non possa essere confrontata con altre esperienze).

All'assenza definitiva dell'oggetto si aggiunge il rapporto particolare che intercorre tra i tipi generali di eventi (la rivoluzione, la carestia, la guerra civile...) e le specifiche occorrenze storiche (la Rivoluzione francese, la carestia ucraina del 1932-33, la guerra civile spagnola...). Le altre scienze diacroniche (come la biologia evolutiva, la geologia, la linguistica storica ecc.) raccolgono fatti particolari per stabilire delle leggi generali, e dunque l'analisi delle singole occorrenze serve a stabilire (o a correggere la rappresentazione di) alcuni tipi di eventi, come tali replicabili in altre occorrenze su cui è possibile fare ulteriori accertamenti. Nell'interpretazione storiografica il rapporto è invertito: l'obiettivo dell'indagine è proprio la comprensione del fatto particolare, mentre le leggi generali (che lo storico attinge dalla psicologia, dalla sociologia, dalla fisica...) servono a determinare ciò che l'evento analizzato ha di specifico e di non replicabile.

Infine, ciò che contraddistingue l'indagine storiografica rispetto ad altre forme di inchiesta è la natura verbale di una parte consistente dei suoi materiali di partenza: documenti scritti, registri, regesti, cronache o testimonianze, in ogni caso artefatti comunicativi intenzionalmente prodotti da qualcuno per intaccare la rappresentazione del mondo di coloro a cui si rivolge. La storiografia produce storie che a loro volta interpretano – inglobano, sintetizzano, espandono, discutono, correggono – altre storie: "interpretazione di

interpretazioni”, per mutuare da Clifford Geertz,[8] e dunque narrazione di narrazioni.

È vero che in parte lo storico esercita la sua attività inferenziale anche su segni naturali (non intenzionalmente comunicativi) come i resti architettonici, gli oggetti d’uso, la composizione chimica di un certo inchiostro o della carta che fanno da supporto materiale a un documento (da cui risalire all’epoca della sua probabile stesura) ecc. Ma si tratta perlopiù di indizi secondari, utili per corroborare o eventualmente falsificare ipotesi formulate sulla scorta di documenti che invece sono stati prodotti con l’intenzione di registrare e comunicare fatti storici. Tra questi, le testimonianze occupano un ruolo di rilievo.

Che cos’è una testimonianza?

Prima di procedere oltre, si impone la definizione della parola *testimonianza*, che i filosofi tendono talvolta ad applicare indistintamente a ogni forma di conoscenza indiretta,[9] e che anche in Peirce significa fonte di seconda mano, sia che la testimonianza riporti fatti osservati dall’enunciatore, sia che i fatti di cui la testimonianza dà notizia siano a loro volta estrapolati da testimonianze precedenti. A questa definizione allargata, che pone l’accento sulla ricezione indiretta della conoscenza, si contrappone un significato più specifico che aggancia la testimonianza alle modalità (presunte) della sua produzione e, di conseguenza, al tipo di atto linguistico che essa realizza. Per la lingua italiana, il testimone è qualcuno che “avendo assistito, o essendo comunque direttamente a conoscenza di un fatto, può attestarlo, cioè farne fede, affermarne pubblicamente la veridicità, o dichiarare come esso realmente si è svolto” (dizionario Treccani *online*).[10]

Nel senso più comune del termine, la testimonianza si articola perciò in due tempi: un atto percettivo originario (il

testimone assiste a un fatto, o entra direttamente a conoscenza di un fatto a cui il suo informatore ha assistito) e un successivo atto comunicativo (il testimone racconta ciò che ha visto o sentito), dove il secondo sussiste solo in virtù del primo. Ancora più restrittiva la definizione giuridica, "dove si richiede che il testimone parli di quanto ha appreso direttamente, cioè di quanto ha *percepito* in prima persona",[11] ragion per cui nel processo penale le testimonianze *de relato* hanno scarsissimo valore probatorio e possono essere ammesse solo a certe condizioni, per esempio qualora vi siano riscontri esterni che ne suffraghino la credibilità.

Tra l'accezione allargata dei filosofi e quella ristretta dei giuristi si colloca la testimonianza storica. Specie nella storia antica, dove è piuttosto raro imbattersi in fonti di prima mano, gran parte delle conoscenze è acquisita per via indirettamente indiretta, attraverso racconti di racconti, o racconti di racconti di racconti. Per esempio la storia di Strabone (XIII libro della *Geografia*, ca. 19 d.C.), da cui Peirce ricava le sue conoscenze sulle opere perdute di Aristotele, è un caso evidente di testimonianza per sentito dire: Strabone narra *de relato* le avventurose sorti dei manoscritti aristotelici, passati dalle mani di Teofrasto a quelle di Neleo (nel 287 a.C.), trasportati da Atene in Eolia, nell'Asia Minore, nascosti in un locale sotterraneo e umido fino al 133 a.C., riportati ad Atene da Apellicone, che ricopia i manoscritti danneggiati in modo filologicamente approssimativo, consegnati – nell'edizione infedele di Apellicone – a Tirannione, a Roma, nell'87 a.C., e sottoposti a una nuova edizione a cura dello scoliaste peripatetico Andronico di Rodi. Difficilmente la storia di Strabone supererebbe il vaglio di un tribunale.

Eppure persino in Strabone sussiste un tenue legame di continuità-contiguità tra la testimonianza e il suo oggetto di partenza. Per quanti passaggi lo separino dai manoscritti

perduti, Strabone si trova in una condizione di accesso privilegiato alle informazioni che riporta. E difatti per avvalorarne la ricostruzione Peirce si premura di precisare che il geografo di Amasia “era personalmente studioso e seguace di Tirannione”, e che “le fatiche di Andronico, che con ogni probabilità devono avere suscitato un certo clamore nel mondo letterario del tempo, furono verosimilmente compiute mentre Strabone era in vita”.[12] Anche in ambito storiografico affinché un testimone possa essere ritenuto tale, ossia un cronista attendibile e non una fonte qualsiasi di conoscenze ricevute, occorre che si posizioni il più a ridosso possibile degli eventi, o quantomeno degli ultimi testimoni in linea. È da questa contiguità necessaria che dovremo partire per cogliere lo specifico della testimonianza storica in quanto distinta da altre fonti di conoscenza mediata. Per semplificarci la vita, assumeremo come testimonianza tipo non il racconto di Strabone, ultimo anello di una catena di testimonianze che coprono l’arco di più di tre secoli, bensì il resoconto di un testimone oculare che registri il ricordo di un’esperienza vissuta.

Di cosa è prova la testimonianza?

Che tipo di segni sono dunque le testimonianze? Benché composte di parole, un tipo particolare di segni che Peirce chiama *simboli*, dal punto di vista della loro forza argomentativa svolgono la funzione di *indici*. La differenza è che mentre i simboli devono la propria capacità di significare a una regola arbitrariamente posta tra il segno e la cosa (non c’è alcun legame naturale tra una parola e l’oggetto che designa, tant’è vero che lingue diverse usano parole diverse per riferirsi alla stessa cosa), gli indici – per esempio un’impronta, un indizio o un sintomo medico – significano quella particolare cosa in virtù di un effettivo rapporto fisico

e causale che lega il segno all'oggetto. Ecco perché solo gli indici possono essere assunti come prove di una realtà esterna (il passaggio dell'impressore, l'identità del colpevole, la malattia di cui il sintomo è segno...) che costituisce l'oggetto a cui i segni rinviano: il legame tra il segno e la cosa è motivato. D'altronde se le testimonianze non partecipassero della natura degli indici non si capirebbe da dove derivi la loro capacità di dire qualcosa di vero (o di falso) sul mondo. Le testimonianze si impongono come asserzioni che qualcosa è stato, così come un fossile attesta l'esistenza passata dell'animale estinto o una cicatrice attesta l'esistenza passata di un evento traumatico.

Diceva Umberto Eco che tutti i segni, anche gli indici, possono essere utilizzati per mentire:[13] anche il fossile potrebbe essere stato manomesso, spostato, chimicamente modificato, e dunque non vi è mai la certezza assoluta che la sua attuale presenza nel luogo x dimostri precisamente ciò che sembra indicare (per esempio che trecentomila anni fa il luogo x fosse coperto dal mare). Tuttavia nel caso delle testimonianze il margine di errore è di gran lunga superiore. Non solo potrebbero essere state erroneamente datate, falsamente attribuite o costruite a tavolino; ma, quand'anche la loro autenticità materiale fosse ragionevolmente accertata, resta la possibilità per nulla remota che dicano cose false – imprecise, reticenti o menzognere – circa gli eventi che pretendono di attestare. Al limite, potrebbero riferirsi a fatti mai avvenuti: il cavallo di Troia, l'incendio di Nerone, le brioche di Maria Antonietta, le mani dei prigionieri mozzate dai tedeschi durante la prima guerra mondiale...

A fronte di ciò, colpisce la risolutezza con cui Peirce taglia corto ed enuncia un principio operativo che a prima vista sembra tutt'altro che prudente.

> Non vi è pratica più dispendiosa di quella di abbandonare un'ipotesi assunta prima che sia risultato evidente che è completamente

insostenibile. Un eccellente metodo, nella grande maggioranza dei casi in cui è applicabile e in cui conduce a risultati inequivocabili, è *dare la precedenza all'ipotesi che si basa su un istinto profondo e primario, quale l'istinto di credere alle testimonianze, senza il quale la società umana non esisterebbe*. Non c'è indizio più certo di scarsa esperienza nel trattare le testimonianze che la tendenza a crederle false senza un motivo definito, oggettivo e solido per sospettarlo.[14]

Passi per l'ingiunzione a credere alle testimonianze sino a prova o fondato sospetto del contrario: in fondo qui Peirce sta semplicemente applicando alla storiografia la regola aurea del pragmatismo secondo cui non c'è ragione per dubitare di ciò di cui non dubitiamo veramente. Ciò che stupisce, piuttosto, è il riferimento all'istintiva credulità umana come fondamento epistemico della pratica storiografica, quasi che la prudenza metodologica in questo caso – e solo in questo – venisse messa da parte in favore di una resa incondizionata alle prime ipotesi che si affacciano alla coscienza. Quando il fisico vede il bastone piegato nell'acqua si trattiene dal trarre le prime ipotesi istintive dall'esperienza percettiva. Perché lo storico dovrebbe essere meno controintuitivo e meno diffidente di lui?

Si direbbe che Peirce sovrapponga due contesti d'uso, due modi distinti di trattare le testimonianze. Da una parte c'è il contesto della conversazione quotidiana, dove – come si è già detto – si tende effettivamente a concedere la fiducia con relativa disinvoltura, anche perché le conseguenze di un eventuale eccesso di credulità di solito non sono troppo onerose.[15] Ma ci sono contesti in cui al contrario la posta in gioco è alta, la testimonianza è carica di conseguenze pragmaticamente rilevanti, e l'istintiva tendenza a credere vero è stemperata dalla consapevolezza che il linguaggio può facilmente essere utilizzato per dire cose false. Di qui la richiesta di garanzie ulteriori, giuramenti, perizie e interrogatori incrociati, come accade nelle aule dei tribunali. Nell'ambito del discorso giudiziario, la testimonianza deve

guadagnarsi lo statuto di prova, attraverso procedure piuttosto complesse di verifiche e di accertamenti ulteriori.

A quale dei due contesti appartiene l'interpretazione storiografica? Domanda difficilissima (dipende da ciò che lo storico cerca dalla testimonianza) ma, nella misura in cui l'interpretazione dei documenti è funzionale alla ricostruzione di una certa dinamica fattuale, si direbbe che il lavoro dello storico abbia più punti in comune con quello del giudice che con quello dell'amabile conversatore. A maggior ragione quando: (a) la porzione di passato da ricostruire è materia di contesa ideologica (come in molta storia contemporanea), o quando: (b) la testimonianza è a sua volta derivata da una catena di altre testimonianze (come nella storia antica), con il rischio di interventi spuri e di distorsioni a ogni nuovo anello della catena.[16] Come nell'inchiesta giudiziaria, sebbene in forma meno rigidamente codificata, a ogni giunto della filiera lo storico è autorizzato a chiedersi: "Come so che il testimone si trovava nel luogo in cui si sono svolti gli eventi che racconta? Quale interesse potrebbe avere a mentire su questo o su altri fatti? Cosa so della sua affidabilità? Cosa poteva verosimilmente percepire dalla posizione in cui si trovava? Fino a che punto il suo racconto fa sistema con il resto del quadro indiziario di cui dispongo...?"

Torniamo sulla natura indessicale della testimonianza e chiediamoci (al di là di ciò che ne dice Peirce): di che cosa è prova una testimonianza? A quale oggetto rinvia per contiguità e causalità? A ben vedere, l'unico evento di cui la testimonianza è inequivocabilmente indice (sintomo, traccia, indizio) è l'attività mentale del soggetto che la emette. Anche quando mente, peraltro. Marc Bloch[17] ha eletto a proprie fonti storiche le false testimonianze della prima guerra mondiale, utilizzandole come prove non già delle notizie inattendibili che diffondevano, bensì degli

abbagli percettivi e interpretativi da cui scaturivano e dei sistemi di credenze che ne facilitavano la propagazione.

La testimonianza è dunque determinata da – e rinvia a – un conglomerato di processi psichici, attività cerebrali o rappresentazioni mentali che sfociano nella produzione di un atto comunicativo intenzionale. Ma solo indirettamente rinvia agli eventi esterni a cui dichiara di riferirsi per mezzo dei suoi contenuti proposizionali. In linea di principio non vi è nessun rapporto necessario e motivato tra la testimonianza e l'evento, posto che la prima è composta di parole, i simboli per eccellenza, che come abbiamo ricordato sono costitutivamente abilitati alla menzogna e alla finzione. Eppure il valore probatorio della testimonianza sembra dipendere proprio dalla sua capacità di porsi come indice non solo dell'attività mentale di chi la emette, bensì dell'evento storico che rappresenta. Quale dispositivo semiotico rende possibile questa trasmutazione dei simboli in indici?

Chiaramente è la presenza fisica del testimone a garantire quella staffetta di indici su cui si basa la credibilità della testimonianza. La presenza sul luogo dell'evento, o nei suoi paraggi, innesta un secondo indice (in effetti primo, in senso genetico): dall'esperienza che il testimone fa dell'evento (oggetto) alle tracce mnestiche che questo imprime nel suo cervello. Di modo che, se la testimonianza è indice dell'attività psichica del testimone, i ricordi che questi ha registrato in memoria sono indici dell'evento esperito.

Evento – esperienza – traccia mnestica – attività cognitiva – testimonianza

La testimonianza indica che l'autore ha pensato e voluto dire qualcosa. Le tracce mnestiche indicano l'esperienza, e dunque l'evento esterno che le ha provocate. Ma che cosa lega le tracce mnestiche all'attività cognitiva da cui scaturisce la comunicazione? Che cosa – in altre parole –

garantisce che i due indici appartengano a un'unica serie continua? Di mezzo ci sono il corpo e la mente del testimone, il quale *dichiara* di essere stato "lì", presente agli eventi che riporta, ma potrebbe benissimo mentire. Dal punto di vista comunicativo, i due indici sono tenuti insieme da una sorta di promessa, da un impegno al contempo *autobiografico* (IO/autore sono chi dico di essere),[18] *testimoniale* (io ERO LÌ) e *referenziale* (io ero lì e ho visto X; ovvero: credo sinceramente di avere visto X, e CHIEDO anche a chi mi ascolta DI CREDERMI). Solo se la dichiarazione viene accolta come un atto linguistico felice – in tutte e tre le sue clausole – la testimonianza si candida al ruolo di prova che "qualcosa è successo".

Storie e controstorie

Lo storico riconosce l'impegno, dichiarato dal testimone, di formulare un racconto che rappresenti un evento realmente accaduto dalla prospettiva privilegiata di chi – trovandosi "lì" – lo ha potuto percepire, anche se non necessariamente capire, meglio di altri. "Io ero lì. Credetemi" è la formula tipo della testimonianza, l'atto linguistico che la realizza. Se non ha motivi pregressi per dubitare, lo storico sottoscrive *sub condicione* il triplice patto e perciò ammette che i due indici di cui sopra *possano* saldarsi in un'unica catena causale (dunque in un unico racconto).

Ma questa è solo la fase iniziale del suo ragionamento. Nell'inchiesta giudiziaria, l'atto testimoniale non è completo senza un'ulteriore clausola: "Ve lo posso dimostrare". Così Paul Ricoeur:

> "Io c'ero", dice [*il testimone*]; "Credetemi", egli aggiunge; "se non mi credete, chiedete a qualcun altro", egli pronuncia, eventualmente con una punta di sfida. Il testimone, pertanto, è colui che accetta di essere convocato e di rispondere a un appello eventualmente contraddittorio.[19]

Prima della dimostrazione, il contenuto della testimonianza resta per così dire in *stand-by*, in attesa di vidimazione. L'atto testimoniale risulta sospeso fino a quando la singola testimonianza non viene inserita in un sistema probatorio più esteso. Così, per sviluppare una metafora un po' barocca, se i peduncoli che saldano la testimonianza isolata al suo substrato referenziale sono esili e facili da spezzare, la matassa di quasi indici che avvolge quel medesimo substrato lo è molto meno.

Qualcosa di simile avviene in campo storiografico. Pur partendo dal dato certo (o quasi) che il testimone si è pubblicamente impegnato a onorare le tre clausole del contratto, lo storico mantiene aperti *in the back of his mind* scenari diversi, i quali contemplano ipotesi alternative quanto all'ottemperanza effettiva del patto, nonché all'aderenza del resoconto rispetto alla dinamica dei fatti narrati.

Ogni ricostruzione storica fondata sull'accettazione del racconto testimoniale attiva una costellazione virtuale di narrative controfattuali: "E se il testimone si fosse sbagliato? Se avesse mentito? Se la sua testimonianza fosse stata estorta, registrata in modo incompleto o fazioso, influenzata da narrazioni egemoni...?" Scenari più o meno nitidamente stagliati a seconda delle discrepanze tra la storia del testimone e ciò che lo storico già sa, o crede di sapere, circa l'evento in questione. In altre parole, il racconto dello storico – la posta in gioco della sua interpretazione – coinvolge simultaneamente due livelli narrativi: il livello della storia, relativo ai fatti narrati dal testimone, che può conformarsi o no al racconto complessivo sino a quel momento più accreditato; e il livello della narrazione, relativo al modo in cui la testimonianza è stata prodotta, registrata e trasmessa. I due livelli si riferiscono a ciascuna delle due stringhe indessicali di cui si è detto prima: dall'evento alla traccia mnestica (RACCONTO 1: la storia del testimone); dalla traccia

mnestica alla testimonianza (RACCONTO 2: la storia della testimonianza).[20]

La rilevanza del RACCONTO 2 dipende almeno in parte dalla tenuta narrativa del RACCONTO 1: quanto più la storia del testimone risulta compatibile con la versione accreditata dei fatti, quanto meno lo storico avverte l'esigenza di indagare sulle sue circostanze di produzione. È difficile che l'"irritazione del dubbio", come la chiamerebbe Peirce, si attivi a meno che l'interprete non riscontri uno scarto significativo tra l'idea che si è precedentemente fatto circa la dinamica degli eventi e le informazioni desumibili dal resoconto del testimone. Il che peraltro non lo mette al riparo dagli errori, visto che una testimonianza sapientemente contraffatta potrebbe riportare fatti coerenti con il racconto considerato in quel momento più attendibile, e visto che, di converso, la presenza di qualche scarto tra la storia del testimone e la versione accreditata non è di per sé un motivo sufficiente per escludere la testimonianza dalla rete probatoria complessiva: il testimone potrebbe essersi sbagliato su un aspetto ma non necessariamente sugli altri e, d'altra parte, la ricostruzione più avvalorata dei fatti è sempre soggetta a revisioni alla luce di quanto emerge dalle nuove testimonianze. Discernere tra "la somiglianza che giustifica e quella che discredita" è per l'appunto uno dei principali compiti dello storico.[21]

La scelta di *non* credere al testimone comporta un passaggio di livello dalla storia del testimone alla storia della testimonianza, ovvero del modo in cui essa è stata prodotta e registrata. L'ipotesi è all'incirca questa: "la storia che il testimone racconta ha l'aria di essere falsa (poco credibile, contraddittoria, o semplicemente discrepante rispetto alle attese dell'interprete); se ci fosse qualcosa di anomalo nella storia della testimonianza – per esempio, se il testimone non fosse chi dice di essere, se fingesse circa la sua presenza sul luogo dell'evento, o se mentisse sui fatti

raccontati –, allora la sua storia sarebbe falsa; dunque (forse) c’è qualcosa di anomalo nella storia della sua testimonianza.” In altre parole, si postula tentativamente un rapporto causale tra una presunta anomalia nella ricostruzione dei fatti (RACCONTO 1) e un’ipotetica irregolarità della testimonianza in quanto atto linguistico (RACCONTO 2).

Ma a questo punto l’onere della dimostrazione è a carico di chi diffida. Non si tratta tanto di assecondare l’istinto “primario” di credere alla veridicità di qualsiasi testimonianza, quantomeno sino a fondatissimo sospetto del contrario. Piuttosto, si tratta di mantenere i dubbi – di per sé sempre legittimi, specie in contesti scientifici – in *stand-by*, per così dire al guinzaglio, racchiusi nel dominio della pura possibilità, sino a che non emerga un motivo definito, oggettivo e solido per liberarli in forma di ipotesi (controstorie) pubbliche e falsificabili. In altre parole, per accusare un testimone di avere usurpato il suo ruolo, e dunque per escluderlo dalle potenziali fonti di conoscenza storica, non basta individuare alcune discrepanze nel RACCONTO 1. Occorre innanzitutto circostanziare i sospetti, per stabilire quali delle clausole del patto – autobiografico, testimoniale o referenziale – potrebbero essere state violate.

A seconda delle infrazioni ipotizzate, si può perciò postulare un ventaglio di possibili controstorie della testimonianza che facciano sistema con l’insieme delle anomalie riscontrate nella storia del testimone: perché il testimone avrebbe mentito, esponendosi al rischio di essere

scoperto e considerato un bugiardo? Che cosa avrebbe potuto indurlo a fingere di essere “stato lì” o addirittura a inventarsi un’identità fittizia? Alla luce delle discrepanze riscontrate, nonché di una varietà di altri possibili indizi esterni, si scommette infine sulla controstoria che risulta più coerente, esaustiva ed economica di tutte le altre storie in lizza. E ovviamente il resto della comunità interpretativa si avvarrà del diritto di valutare la ragionevolezza dell’interpretazione prescelta. In assenza di un simile sistema di controlli incrociati si ripiomba in una storiografia prescientifica in cui chiunque è libero di confezionare racconti funzionali agli interessi del gruppo per cui parteggia, senza filtri o garanzie ulteriori. Il che, a ben vedere, non è molto lontano dallo standard odierno di molta comunicazione pubblica in materia di memoria.

[1] Questa appendice riprende Pisanty, 2014.

[2] Peirce, 2003, p. 49.

[3] Lotman, 1985.

[4] Peirce, 1901, pp. 485-538 trad. it.

[5] Alcuni filologi tedeschi sette-ottocenteschi invisi a Peirce tacciano di infondatezza il racconto di Strabone (60 a.C.-23 d.C.) circa gli scritti essoterici di Aristotele, di fatto negando l’esistenza delle opere aristoteliche perdute. Su quali considerazioni si basa il loro scetticismo? Secondo Peirce, gli argomenti addotti contro Strabone sono talmente soggettivi, confusi e poco probanti – seppure vigorosamente affermati – da suggerire che i critici in questione siano alieni al metodo scientifico, pragmaticamente inteso come una gerarchia di princìpi guida dell’abduzione (coerenza, esaustività, economicità delle ipotesi selezionate).

[6] Cfr. Ginzburg, 1979.

[7] “History [...] is entirely hypothetical, and it is absolutely incapable of verification by direct observation”, scrive Peirce nelle note finali agli *Elements of Logic*.

[8] Geertz, 1973.

[9] Cfr. Pritchard, 2006; Vassallo, 2011; Gelfert, 2014.

[10] treccani.it/vocabolario/testimone/

[11] Tuzet, 2013, p. 212.

[12] cp 7.235, in Peirce, 2003, p. 528.

[13] Eco, 1975.

[14] Peirce, 2003, p. 525 (corsivo mio).

[15] Sui vantaggi adattivi della credulità, specie nei contesti quotidiani, cfr. Vassallo, 2011.

[16] Non è semplicemente questione di considerare la distanza temporale o il numero di passaggi da un testimone all'altro come inversamente proporzionale alla credibilità dell'ultimo testimone in linea, come suggeriva Locke (*Essay*, Ch. xvi): è sufficiente un giunto fallato, non importa in quale punto della filiera, per pregiudicare l'intera sequenza del passaparola.

[17] Bloch, 1994.

[18] Sul patto autobiografico il rinvio è a Lejeune, 1986.

[19] Ricoeur, 2003, p. 231 trad. it.

[20] Lasciamo qui da parte ogni considerazione culturalista di come le narrazioni e le retoriche in quel momento egemoni influiscano su entrambi i livelli del racconto.

[21] Bloch, 1949, p. 107 trad. it.

Bibliografia

ALEXANDER, EDWARD, “Stealing the Holocaust”, *Midstream*, 26, 1980.

AMÉRY, JEAN, *Jenseits von Schuld und Sühne – Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett-Cotta, 1966 (trad. it. di Enrico Ganni, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, 1987).

ANGLIN, ANDREW, “A Normie’s Guide to the Alt-Right”, *Daily Stormer*, August 31, 2016: web.archive.org/web/20181021194007/https://dailystormer.name/a-normies-guide-to-the-Alt-Right/

ARENDT, HANNAH, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, 1963.

ASSMANN, ALEIDA, “Transformations of Holocaust Memory: Frames of Transmission and Mediation”, in *Holocaust Cinema in the Twenty-First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation*, Oleksandr Kobrynskyy e Gerd Bayer (a cura di), Wallflower, 2015.

–, *Formen des Vergessens*, Wallstein Verlag, 2016 (trad. it. di Tomas Cavallo, *Sette modi di dimenticare*, Il Mulino, 2019).

ASSMANN, JAN, “Collective Memory and Cultural Memory”, *New German Critique*, 65, Cultural History / Cultural Studies, 1995.

BALIBAR, ÉTIENNE, *Des universels. Essais et conférences*, Galilée, 2016.

BARBERIS, WALTER, *Storia senza perdono*, Einaudi, 2019.

BARENGHI, MARIO, *Perché crediamo a Primo Levi*, Einaudi, 2013.
BARON, LAWRENCE, *Projecting the Holocaust into the Present: the Changing Focus of Contemporary Holocaust Cinema*, Rowman & Littlefield, 2005.
BARTHES, ROLAND, "Le discours de l'histoire", 1967, ora in *Le bruissement de la langue*, Seuil, 1984 (trad. it. di Bruno Bellotto, *Il brusio della lingua*, Einaudi, 1988).
BECK, ULRICH-GRANDE, EDGAR, *Das Kosmopolitische Europa*, Suhrkamp, 2004.
BELPOLITI MARCO, *Primo Levi di fronte e di profilo*, Guanda, 2015.
BENBASSA, ESTHER, *La souffrance comme identité*, Fayard, 2007.
BERNARDELLI, ANDREA, *Cattivi seriali*, Carocci, 2016.
BERTOLINI, FRIDA, *Contrabbandieri di verità: la Shoah e la sindrome dei falsi ricordi*, CLUEB, 2010.
–, *Gli inganni della memoria: testimonianza, falsificazioni, negazioni*, Mimesis, 2016.
BIDUSSA, DAVID, *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, 2009.
BLOCH, MARC, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, 1949 (trad. it. di Giuseppe Gouthier, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, 1998).
– *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, Donzelli, 1994.
BLOTTIÈRE, MATHILDE, "Claude Lanzmann: Le fils de Saul est l'anti-Liste de Schindler" (intervista), *Télérama*, 2015: telerama.fr/festival-de-cannes/2015/claude-lanzmann-le-fils-de-saul-est-l-anti-liste-de-schindler,127045.php
BURGIO, ALBERTO, *Nonostante Auschwitz: il "ritorno" del razzismo in Europa*, DeriveApprodi, 2010.
CAMPBELL, DAVID, "Atrocity, Memory, Photography: Imaging the Concentration Camps of Bosnia – the Case of ITN versus Living Marxism", *Journal of Human Rights*, vol. 1, n. 1 (March 2002).

Carrattieri, Mirco, “Predappio sì, Predappio no… Il dibattito sulla ex Casa del fascio e dell’ospitalità di Predappio dal 2014 al 2017”, *E-Review*, 6, 25 aprile 2018.

Cavaglion, Alberto, “Luoghi della memoria e paesaggi contaminati da decontaminare”, Testo della relazione tenuta ad Assisi il 31 agosto nella Summer School sulla Didattica della Shoah (Assisi, 29-31 agosto 2019) organizzata da Istituto nazionale Ferruccio Parri (storiamestre.it/wp-content/uploads/2019/09/ACav_AssisiDEF.pdf).

Chaumont, Jean-Michel, *La concurrence des victimes*, La Découverte, 2002.

Colombo, Furio - De Luca, Athos - Pavoncello, Vittorio, *Il paradosso del giorno della memoria. Dialoghi*, Mimemis, 2014.

David, Lea, “Holocaust Discourse as a Screen Memory: the Serbian Case”, in *History and Politics in the Western Balcans: Changes at the Turn of the Millenium*, Srdan Jovanović e Veran Stančetić (a cura di), Center for Good Governance Studies, 2013.

De Cristofaro, Ernesto, “L’inquadramento giuridico del passato: memoria della Shoah e legge italiana”, in Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia, Vicende, memorie, rappresentazioni*, utet, 2010.

Deane-Cox, Shannon, “The Translator as Secondary Witness: Mediating Memory in Antelme’s *L’espèce humaine*”, *Translation Studies*, 2013.

Defonseca, Misha, *Misha: a Memoire of the Holocaust Years*, Mt. Ivy Press, 1997 (trad. it. di Stefano Di Marino e Marina Visentin, *Sopravvivere coi lupi*, Ponte alle Grazie, 1998).

Del Bò, Corrado, “Tollerare l’intollerabile. Il negazionismo tra etica e diritto”, *disCrimen*, 28 luglio 2018.

Delage, Christian, *La Vérité par l’image: du Nuremberg au procès Milosevic,* Denoël, 2006.

DELLA MORTE, GABRIELE, “Le problematiche giuridiche emergenti nella punizione delle condotte di negazionismo”, *Notizie di Politeia*, 2017.
DEMARIA, CRISTINA, *Il trauma, l’archivio e il testimone*, Bononia University Press, 2012.
DI CESARE, DONATELLA, *Se Auschwitz è nulla*, Il Nuovo Melangolo, 2012.
DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Images malgré tout*, Minuit, 2003.
DONESON, JUDITH, *The Holocaust in American Film*, Jewish Publication Society, 1989.
DRAMÉ, AHMED, intervista riportata nella *brochure* didattica distribuita in Italia nel 2016: lombardiaspettacolo.com/uploads/ckeditor/attachments/56a1f8e4494e2653b4000002/UVNV-brochure_didattica.pdf
DREISBACH, TOM, “Transatlantic Broadcasts: *Holocaust* in America and West Germany”, *Penn History Review*, 16/2, 2009.
EATON, ANNE, “Rough Heroes of the New Hollywood”, *Revue Internationale de Philosophie*, 254, 2010/4.
–, “Robust Immoralism”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2012.
ECO, UMBERTO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, 1975.
–, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, 1984.
–, “Il lupo e l’agnello. Retorica della prevaricazione”, conferenza tenuta all’Università di Bologna il 20 maggio 2004, ora in ECO, *A passo di gambero: guerre fredde e populismo mediatico*, Bompiani, 2006.
–, *Dall’albero al labirinto*, Bompiani, 2007.
–, *Il cimitero di Praga*, Bompiani, 2010.
EPSTEIN, BENJAMIN R., “American Jewry in the Mid 1970s: Security, Problems and Strategies”, National Jewish Community Relations Advisory Council, *Papers from the 1974 Plenary Session*, NCRAC Papers, Box 12, Plenary Sessions, in Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton-Mifflin 1999.

EVANS, RICHARD, *Telling Lies About Hitler: The Holocaust, History and the David Irving Trial*, Verso, 2002.

EZRA, MICHAEL, “The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics”, *Dissent*, 2007.

FALOPPI, FEDERICO, “Specchietti (buonisti) per le allodole”, associazione Carta di Roma, 28 maggio 2015: cartadiroma.org/news/buonisti-o-cattivisti/

FELDMAN, SHOSHANA, “Film as Witness: Claude Lanzmann’s Shoah”, in Geoffrey Hartman (a cura di), *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, Wiley-Blackwell, 1994.

FINKELSTEIN, NORMAN, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, Verso, 2000.

FINKIELKRAUT, ALAIN, *L’Avenir d’une negation. Réflexion sur la question du génocide*, Seuil, 1982.

–, “Les parents pauvres de l’Histoire”, in *Comment peut-on être croate?*, Gallimard, 1992.

FLORES, MARCELLO, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, 2008.

–, “Predappio sì perché?”, *Doppiozero*, 8 aprile 2016.

FOCARDI, FILIPPO, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, 2013.

FRANK, ANNE, *Het Achterhuis: Dagboekbrieven*, Contact, 1947 (trad. it. di Arrigo Vita, *Il diario di Anna Frank,* Einaudi, 1954).

FRONZA, EMANUELA, *Il negazionismo come reato*, Giuffrè, 2012.

–, *Memory and Punishment*. *Historical Denialism, Free Speech and the Limits of Criminal Law*, Asser Press, 2017.

GALIMI, VALERIA, *Sotto gli occhi di tutti. La società italiana e le persecuzioni contro gli ebrei*, Le Monnier, 2018.

GARTON ASH, TIMOTHY, *Free World: America, Europe, and the Surprising Future of the West*, Random House, 2004.

GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.

GELFERT, ALEX, *A Critical Introduction to Testimony*, Bloomsbury, 2014.

GIGLIOLI, DANIELE, *All'ordine del giorno è il terrore*, Bompiani, 2007 (nuova edizione Il Saggiatore, 2018).
–, *Senza trauma. Scrittura dell'estremo e narrativa del nuovo millennio*, Quodlibet, 2011.
–, *Critica della vittima*, Nottetempo, 2014.
–, *Stato di minorità*, Laterza, 2015.
GINZBURG, CARLO, "Spie. Radici di un paradigma indiziario", 1979, ora in *Miti, emblemi e spie*, Einaudi, 1986.
GORDON, ROBERT S.C., *Scolpitelo nei cuori. L'Olocausto nella cultura italiana (1944-2010)*, Bollati Boringhieri, 2017.
GRAVANO, VIVIANA, "Dark Tourism. O del mettere 'a proprio agio' i visitatori davanti al dolore", *Roots & Routes*, 2017: roots-routes.org/museums-discomfort-mario-turci-2-2.
GREENE, ROBERTA R. (a cura di), *Studies of the Holocaust. Lessons in Survivorship*, Routledge, 2011.
GREPPI, CARLO, *Uomini in grigio. Storie di gente comune nell'Italia della guerra civile*, Feltrinelli, 2016.
GROSS, JAN TOMASZ, *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne*, Princeton University Press, 2001 (trad. it. di Luca Vanni, *I carnefici della porta accanto*, Mondadori, 2002).
GROSS, JAN TOMASZ - GRUDZNISKA GROSS, IRENA, *Golden Harvest*, Oxford University Press, 2012 (trad. it. di Ludmiła Ryba, *Un raccolto d'oro: il saccheggio dei beni ebraici*, Einaudi, 2016).
GUIDI, MARCO, *La sconfitta dei media. Ruolo, responsabilità ed effetti dei media nella guerra della ex Jugoslavia*, Baskerville, 1993.
HAGGITH, TOBY - NEWMAN, JOANNA (a cura di), *Holocaust and the Moving Image: Representations in Film and Television since 1933*, Wallflower, 2005.
HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, 1925.
–, *La mémoire collective*, PUF, 1950.
HANDKE, PETER, *Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morava und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien*,

Suhrkamp, 1996 (trad. it. di Claudio Groff, *Un viaggio d'inverno ai fiumi Danubio, Sava, Morava e Drina, ovvero Giustizia per la Serbia*, Einaudi, 1996).
HAYDEN, ROBERT, "Mass Killings and Images of Genocide in Bosnia 1941-1945 and 1992-1995" in Dan Stone (a cura di), *The Historiography of the Genocide*, Palgrave Macmillan, 2008.
HEINZE, ERIC, *Hate Speech and Democratic Citizenship*, Oxford University Press, 2016.
–, "Epilogue. Beyond 'Memory Laws': Towards a General Theory of Law and Historic Discourse", in *Law and Memory. Towards a Legal Governance of History*, Uladszislau Belavusau e Aleksandra Gliszczynska-Grabias (a cura di), Cambridge University Press, 2017.
HIMKA, JOHN-PAUL, "The Holomodor in the Ukrainan-Jewish Encounter Initiative", 2009: academia.edu/499209/The_Holodomor_in_the_Ukrainian-Jewish_Encounter_Initiative.
HIRSCH, JOSHUA (a cura di), *After Image: Film, Trauma and the Holocaust*, Temple University Press, 2004.
HIRSCH, MARIANNE, "Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory", *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 15/2, 1992.
–, "The Generation of Postmemory", *Poetics Today*, 29/1, 2008.
–, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust,* Columbia University Press, 2012.
HOLSTEIN, BERNARD, *Stolen Soul*, University of Western Australia Press, 2004.
INSDORF, ANNETTE, *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*, Cambridge University Press, 1983.
JANECZEK, HELENA, *Lezioni di tenebra*, Mondadori, 1997.
JAUBERT, ALAIN, *Commissariato degli archivi*, Corbaccio, 1993.
JUDT, TONY, *Postwar: a History of Europe since 1945*, Penguin, 2005 (trad. it. di Aldo Piccato, *Postwar: La nostra storia 1945-2005*, Laterza, 2017).

KAHANE, MEIR, *Never Again! A Program for Survival*, Nash Publishing Corporation, 1971.
KANSTEINER, WULF, *In Pursuit of German Memory. History, Television, and Politics after Auschwitz*, Ohio University Press, 2006.
KIRSHENBLATT-GIMBLETT, BARBARA - SHANDLER, JEFFREY, *Anne Frank Unbound. Media, Imagination, Memory*, Indiana University Press, 2012.
KOBRYNSKYY, OLEKSANDR - BAYER, GERD (a cura di), *Holocaust Cinema in the Twenty-First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation*, Wallflower, 2015.
KOESTLER, ARTHUR, *The Act of Creation*, Hutchinson/Macmillan, 1964.
KOSIŃSKI, JERZY, *The Painted Bird*, Houghton-Mifflin, 1965 (trad. it. di Bruno Oddera, *L'uccello dipinto*, Longanesi, 1967).
KUCIA, MAREK, "The Europeanization of Holocaust Memory in Eastern Europe", *East European Politics and Societies and Cultures*, vol. 30 n. 1, SAGE, 2015.
KUHN, THOMAS, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.
LANDSBERG, ALISON, *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, 2004.
LANGER, LAWRENCE, *Using and Abusing the Holocaust*, Indiana University Press, 2006.
LANZMANN, CLAUDE, "De l'Holocauste à *Holocauste* ou comment s'en débarasser", *Les temps modernes*, 395, Gallimard, 21 giugno 1979; ora in *Au sujet du* Shoah, *le film de Claude Lanzmann*, Belin, 2000.
LÉDOUX, SÉBASTIEN, *Le devoir de mémoire*, CNRS, 2016.
LEJEUNE, PHILIPPE, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, 1986.
LENNON, J. JOHN - FOLEY, MALCOLM, *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster,* Cengage Learning EMEA, 2000.
LEVI, PRIMO, *Se questo è un uomo*, Silva, 1947 (Einaudi, 1958).
–, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, 1986 (2007).

LEVIS SULLAM, SIMON, *I carnefici italiani*, Feltrinelli, 2015.
–, “Contro il museo del fascismo a Predappio”, *Doppiozero*, 31 marzo 2016.
LEVY, DANIEL - SZNAIDER, NATHAN, “Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory”, *European Journal of Social Theory* 5(1), SAGE, 2002.
LIPSTADT, DEBORAH, *The Eichmann Trial*, Shocken, 2011.
LOFTUS, ELIZABETH, *Eyewitness Testimony,* Harvard University Press, 1979.
LOPATE, PHILLIP, “Resistance to the Holocaust”, *Tikkun*, vol. 4, n. 3, maggio-giugno 1989.
LOTMAN, JURIJ, *La semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, 1985.
LOTMAN, JURIJ - USPENSKIJ, BORIS, *Tipologia della cultura*, Bompiani, 1975.
LUZZATTO, SERGIO, *I bambini di Moshe. Gli orfani della Shoah e la nascita di Israele*, Einaudi, 2018.
MACDONALD - DAVID BRUCE, *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centred Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester University Press, 2003.
MACDONALD, SHARON, *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*, Routledge, 2013.
MALETTA, SANTE, *Il soggetto dif-ferente*, Mimesis, 2016.
MARCO, ENRIC, intervista al periodico *Por favor*, ripubblicata nella raccolta di testimonianze a cura di Eduardo Pons Prades e Mariano Constante, *Los cerdos del comandante*, Editorial Argos Vergara, 1978.
MAY, ROB - FELDMAN, MATTHEW, “Understanding the Alt-Right. Ideologues, ‘LULZ’ and Hiding in Plain Sight”, *Post-digital cultures of the Far Right: Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*, Maik Fielitz e Nick Thurston (a cura di), Transcript Verlag, 2019.
MINUZ, ANDREA, *La Shoah e la cultura visuale. Cinema, memoria, spazio pubblico*, Bulzoni, 2010.
MODLINGER, MARTIN, “The Ethics of Perspective and the Holocaust Archive”, in *Holocaust Cinema in the Twenty-*

First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation, Oleksandr Kobrynskyy e Gerd Bayer (a cura di), Wallflower, 2015.
MOLDEN, BERTHOLD, "Mnemonic Hegemony? The Power Relations of Contemporary European Memory", in *EUTROPES: the Paradox of European Empire*, John W. Boyer e Berthold Molden (a cura di), University of Chicago Press, 2014.
–, "Resistant Pasts vs. Mnemonic Hegemony: on the Power Relations of Collective Memory", *Memory Studies* 9/2, 2016.
NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Seconda considerazione inattuale*, 1874 (trad. it. di Sossio Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1974).
NIV, KOBI, *Life is Beautiful but not for the Jews. Another View of the Film by Benigni*, Scarecrow Press, 2003.
NOLTE, ERNST, *Controversie*, Corbaccio, 1993.
NOVICK, PETER, *The Holocaust in American Life*, Houghton-Mifflin, 1999.
PEIRCE, CHARLES SANDERS, "Il fissarsi della credenza", 1877, ora in *Opere*.
–, "On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially Testimonies", 1901, ora in *Opere*.
–, *Opere* (a cura di Massimo Bonfantini), Bompiani, 2003.
PERRA, EMILIANO, "Politica, memoria, identità. La ricezione italiana di *Holocaust* e *Schindler's List*", in Andrea Minuz e Guido Vitiello (a cura di), "La Shoah nel cinema italiano", in *Cinema e storia* n. 2, Rubettino, 2013.
PISANTY, VALENTINA, *Abusi di memoria: negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Bruno Mondadori, 2012.
– *L'irritante questione delle camere a gas*, Bompiani, 2014.
– "Per una semiotica della testimonianza", *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 2014.
– "Saul e gli altri: il nuovo cinema sulla Shoah e i dibattiti sulla memoria", *Storica*, 2017a.
– "Sociopatici ad alta funzionalità", *E/C*, 20, 2017b: ec-aiss.it/monografici/20_rough_hero/Pisanty_16_11_17.pdf

– “Negare e punire: it takes two to tango”, *Notizie di Politeia*, 2017c.
– “Cosa è andato storto? Commento a *Memory and Punishment: Historical Denialism, Free Speech and the Limits of Criminal Law* di Emanuela Fronza”, *Notizie di Politeia*, 2019.
Pons Prades, Eduardo - Constante, Mariano (a cura di), *Los cerdos del comandante*, Editorial Argos Vergara, 1978.
Portelli, Alessandro, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, 2007.
–, *Un lavoro di relazione. Osservazioni sulla storia orale*, 2008: aisoitalia.org/wp-content/uploads/2014/04/Alessandro-Portelli-Storia-orale-un-lavoro-di-relazione.pdf
Pritchard, Duncan, *What is This Thing Called Knowledge?*, Routledge, 2006.
Ragaru, Nadège, “Missed Encounters: Engaged French Intellectuals and the Yugoslav Wars”, *Südosteuropa*, 61, 2013.
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
Reich, Tova, *My Holocaust*, Harper Collins, 2007.
Revelli, Marco, “Elezioni: Il vento populista ha fatto il suo giro”, *Volerelaluna*, 31 maggio 2019: volerelaluna.it/in-primo-piano/2019/05/31/elezioni-il-vento-populista-ha-fatto-il-suo-giro/
Ricoeur, Paul, *La memoria dopo la storia*, conferenza tenuta a Roma, giugno 2001: filosofia.it/archivio/images/download/argomenti/Ricoeur_Memoria_dopo_la_storia.pdf
–, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, 2003 (trad. it. di Daniella Iannotta, *La memoria, la storia, l’oblio*, Cortina, 2003).
Rivelli, Marco Aurelio, *L’arcivescovo del genocidio: monsignor Stepinac, il Vaticano, e la dittatura ustascia in Croazia, 1941-1945*, Kaos, 1998.

ROMANI, GIOVANNI, *Dizionario generale de’ sinonimi italiani compilato dall’abate Giovanni Romani di Casalmaggiore*, 1826.

ROUSSO, HENRY, *Face au passé*, Belin, 2016.

RUDLING, PER ANDERS, “Memories of ‘Holodomor’ and National Socialism in Ukrainan Political Culture”, in *Rekonstruktion des Nationalmythos? Frankreich, Deutschland Und Die Ukraine Im Vergleich,* Yves Bizeul (a cura di), Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2013.

RUSCONI, GIAN ENRICO (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l’identità tedesca*, Einaudi, 1987.

SANTAYANA, GEORGE, *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, Scribner’s, 1905.

SHAFIR, MICHAEL, “Denying the Shoah in Post-Communist Eastern Europe”, in *Holocaust Denial: the Politics of Perfidy*, Robert S. Wystrich (a cura di), De Gruyter, 2017.

SHENKER, NOAH, “Through the Lens of the Shoah: The Holocaust as a Paradigm for Documenting Genocide Testimonies”, *History and Memory*, vol. 28, n. 1, 2016.

SONTAG, SUSAN, *Regarding the Pain of Others*, Picador/Farrar, Straus, Giroux, 2003.

SPIEGELMAN, ART, *Maus. A Survivor’s Tale*, Pantheon, 1986 e 1991 (trad. it. di Ranieri Carano, *Maus: racconto di un sopravvissuto*, Milano Libri, 1994).

STANGNETH, BETTINA, *La verità del Male. Eichmann prima di Gerusalemme*, LUISS University Press, 2017.

STAUBER, RONI, *HaLekah laDor: Sho’ah uGevurah baMahshavah haTsiburit baArets deShenot haHamishim*, Yad Ben-Zvi Press & Ben Gurion University, 2000 (trad. ing. *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s*, Vallentine Mitchell, 2007).

TRAVERSO, ENZO, *I nuovi volti del fascismo*, Ombre corte, 2017.

–, “Claude Lanzmann: a Critical Appraisal”, *Jacobin Magazine*, 17 luglio 2018.

TUĐMAN, FRANJO, *Bespuca povijesne zbiljnosti: Rasprava o povijesti i filozofiji zlosilja*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1989.

TUZET, GIOVANNI, *Filosofia della prova giuridica*, Giappicchelli, 2013.

VASSALLO, NICLA, *Per sentito dire: conoscenza e testimonianza*, Cortina, 2011.

VIOLI, PATRIZIA, "Narrazioni del sé fra autobiografia e testimonianza", relazione presentata al convegno "Finzioni autobiografiche" organizzato dal Centro internazionale di semiotica e linguistica di Urbino, 8-14 settembre 2008, ora in E/C, rivista online di studi semiotici.

–, *Paesaggi di memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Bompiani, 2014.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, *European Universalism. The Rhetoric of Power*, New Press, 2006.

WEISSMAN, GARY, *Phantasies of Witnessing*. *Postwar Efforts to Experience the Holocaust*, Cornell University Press, 2004.

WEIZMANN, EYAL, *Il male minore*, Nottetempo, 2009.

WIESEL, ELIE, *La Nuit,* Éditions de Minuit, 1958 (trad it. di Daniel Vogelmann, *La notte*, Giuntina, 1980).

–, discorso tenuto al simposio sui "valori ebraici dopo Auschwitz" patrocinato dalla rivista *Judaism*, New York, 26 marzo 1967, cit. in Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, La Découverte, 2002.

WIEVIORKA, ANNETTE, *L'Ère du témoin*, Plon, 1988 (trad. it. di Federica Sossi, *L'era del testimone*, Cortina, 1999).

WILKOMIRSKI, BINJAMIN, *Frantumi. Un'infanzia. 1939-1948*, Mondadori, 1996.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Über Gewißheit* (*Della certezza*), 1951.

WU MING 1, "#Predappio Toxic Waste Blues" (tre parti), wumingfoundation.com, 27 ottobre, 7 novembre, 15 novembre 2017.

WUTHNOW, ROBERT, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press, 1987.

YAKIRA, ELHANAN, *Post-Zionism, Post-Holocaust. Three Essays on Denial, Forgetting, and the Delegitimation of Israel*, Cambridge University Press, 2010.
ZEROCALCARE, “Questa non è una partita a bocce”, *L’Espresso*, 3 febbraio 2018.
ZERTAL, IDITH, *Ha’ Umah ve Ha’ Mavet, Historia, Zikaron, Politika, Dvir*, 2002 (trad. it. di Piero Arlorio, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Einaudi, 2002).
ZERUBAVEL, YAEL, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, 1995.

Filmografia*

La corazzata Potëmkin (*Bronenosec Potëmkin*, Sergej Ėjzenštejn, URSS, 1925).
Dumbo (Walt Disney Productions, USA, 1941).
Bambi (Walt Disney Productions, USA, 1942).
Notte e nebbia (*Nuit et brouillard*, Alain Resnais, Francia, 1956).
Dunquerque (*Dunkirk*, Lelsie Norman, UK, 1958).
Kapò (Gillo Pontecorvo, Italia-Francia-Jugoslavia, 1960).
Verdict for Tomorrow (Leo Hurwitz, USA, 1961).
Vincitori e vinti (*Judgement at Nuremberg,* Stanley Kramer, USA, 1961).
Pourquoi Israël (Claude Lanzmann, Italia-Francia, 1973).
Radici (*Roots*, Marvin J. Chomsky, John Erman, David Greene, Gilbert Moses, miniserie TV, USA, 1977).
Olocausto (*Holocaust*, Marvin J. Chomsky, miniserie TV, USA, 1978).
Red e Toby nemiciamici (*The Fox and the Hound*, Walt Disney Productions, USA, 1981).
Shoah (Claude Lanzmann, Francia-UK, 1985).
Music Box - Prova d'accusa (*Music Box*, Costa-Gavras, USA, 1989).
La ragazza terribile (*Das schreckliche Mädchen*, Michael Verhoeven, Germania, 1990).
Schindler's List (Steven Spielberg, USA, 1993).
La vita è bella (Roberto Benigni, Italia, 1997).

Uno specialista - ritratto di un criminale moderno (*Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne*, Eyal Sivan, Israele-Francia, 1999).

I Soprano (*The Sopranos*, David Chase, serie TV, USA, 1999-2007).

Anne Frank: the Whole Story (Robert Dornhelm, miniserie TV, USA-UK-Repubblica Ceca, 2001).

La zona grigia (*The Grey Zone*, Tim Blake Nelson, USA, 2001).

L'ultimo treno (*Edges of the Lord*, Yurek Bogayevicz, USA-Polonia, 2001).

Monsieur Batignole (Gérard Jugnot, Francia, 2002).

La fuga degli innocenti (Leone Pompucci, film per la TV, Italia, 2004).

Senza destino (*Sorstalanság*, Lajos Koltai, Germania-Ungheria-UK-Israele, 2005).

Un amour à taire (Christian Faure, film per la TV, Francia, 2005).

Dexter (James Manos Jr, serie TV, USA, 2006-2013).

Sopravvivere con i lupi (*Survivre avec les loups*, Véra Belmont, Francia-Belgio-Germania, 2007).

Un secret (Claude Miller, Francia-Germania, 2007).

Forgiveness (Mariusz Kotowski, USA-Polonia, 2008).

Il bambino con il pigiama a righe (*The Boy in the Striped Pyjamas*, Mark Herman, USA-UK-Ungheria, 2008).

The Reader - A voce alta (*The Reader*, Stephen Daldry, Germania-USA, 2008).

Breaking Bad - Reazioni collaterali (*Breaking Bad*, Vince Gilligan, serie TV, USA, 2008-2013).

Il coraggio di Irena Sendler (*The Courageous Heart of Irena Sendler*, John Kent Harrison, film per la TV, USA-Canada-Polonia, 2009).

Mi ricordo Anna Frank (Alberto Negrin, film per la TV, Italia, 2009).

The Diary of Anne Frank (Jon Jones, miniserie TV, UK, 2009).

Vento di primavera (*La rafle*, Rose Bosch, Francia-Germania-Ungheria, 2010).

La chiave di Sara (*Elle s'appelait Sarah*, Gilles Paquet-Brenner, Francia, 2010).
The Walking Dead (Frank Darabont & Angela Kang, serie TV, USA, 2010).
This Must Be the Place (Paolo Sorrentino, Italia-Francia-Irlanda, 2011).
Il trono di spade (*Game of Thrones*, David Benioff & D.B. Weiss, serie TV, USA-UK, 2011-2019).
Hannah Arendt (Margarethe von Trotta, Germania-Lussemburgo-Francia-Israele, 2012).
Pokłosie (Władysław Pasikowski, Polonia-Russia-Olanda, 2012).
Corri ragazzo corri (*Lauf Junge lauf*, Pepe Danquart, Germania-Polonia-Francia, 2013).
Storia di una ladra di libri (*The Book Thief*, Brian Percival, USA-Germania, 2013).
Peaky Blinders (Steven Knight, serie TV, UK, 2013).
Il labirinto del silenzio (*Im Labyrinth des Schweigens*, Giulio Ricciarelli, Germania, 2014).
Una volta nella vita (*Les héritiers*, Marie-Castille Mention-Schaar, Francia, 2014).
Dal ritorno (Giovanni Cioni, Italia, 2015).
Il bambino nella valigia (*Nackt unter Wölfen*, Philipp Kadelbach, film per la TV, Germania, 2015).
Il figlio di Saul (*Saul fia*, László Nemes Ungheria, 2015).
Lo Stato contro Fritz Bauer (*Der Staat gegen Fritz Bauer*, Lars Kraume, Germania, 2015).
Pecore in erba (Alberto Caviglia, Italia, 2015).
Remember (Atom Egoyan, Canada-Messico-Germania-Sudafrica, 2015).
The Eichmann Show - Il processo del secolo (*The Eichmann Show*, Paul Andrew Williams, UK-Lituania, 2015).
Austerlitz (Serhij Loznycja, Germania, 2016).
Il viaggio di Fanny (*Le voyage de Fanny*, Lola Doillon, Belgio, 2016).

Nebbia in agosto (*Nebel im August*, Kai Wessel, Germania, 2016).

* Il nome tra parentesi è quello del regista, tranne che per le serie televisive in cui si avvicendano vari registi (nel qual caso è il nome dell'ideatore) e per i film di animazione, diretti da una squadra di registi (in quel caso è invece specificata la compagnia di produzione).

Nella parentesi appaiono anche i titoli originali ma solo se differenti da quelli dell'eventuale edizione italiana.

Indice